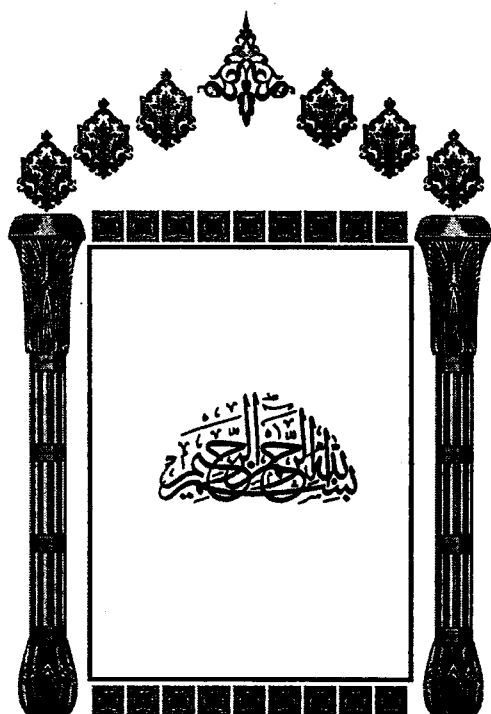
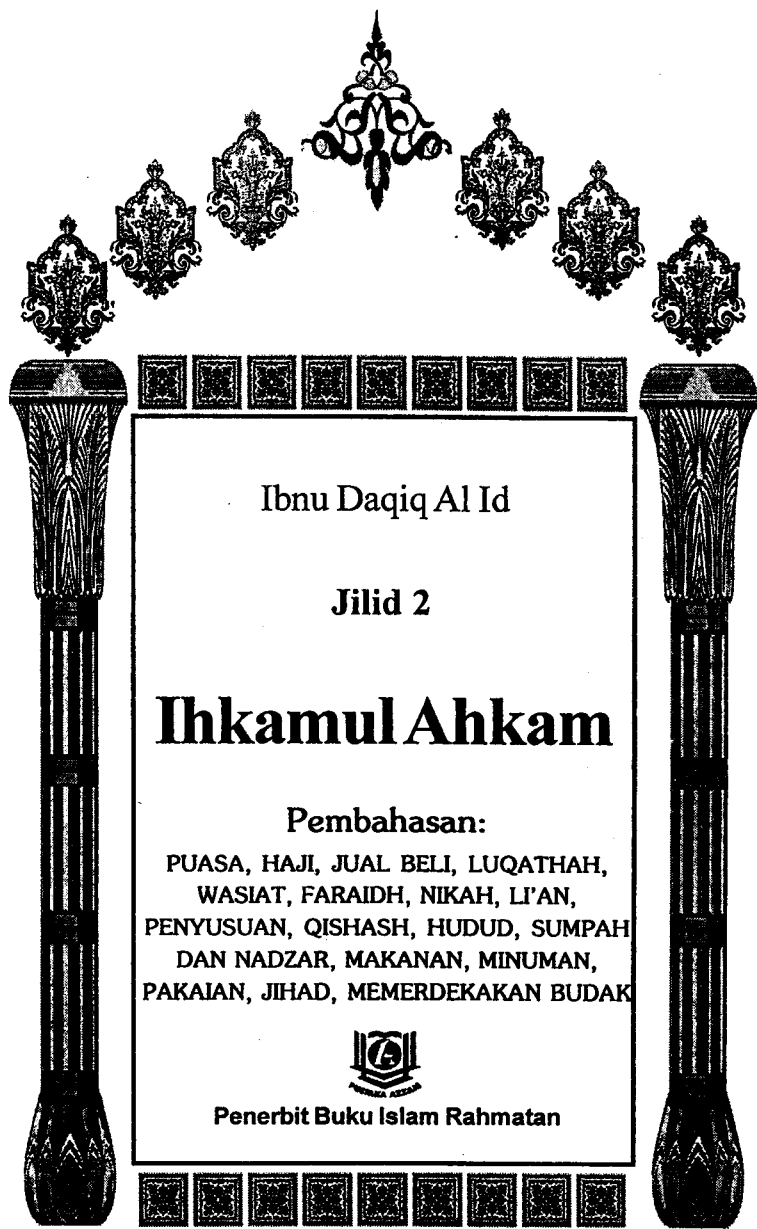
IBNU DAQIQ AL ID

IHKAMUL AHKAM SYARH UMDATUL AHKAM

Pembahasan:
Puasa, Haji, Jual Beli, Luqathah, Wasiat, Faraidh, Nikah, Li'an, Penyusuan, Qishash, Hudud, Sumpah dan Nadzar, Makanan, Minuman, Pakaian, Jihad, dan Memerdekakan Budak.

Tahqiq dan Muraja'ah:
Muhammad Hamid Al Faqi
Ahmad Muhammad Syakir

Ibnu Daqiq Al Id

Jilid 2

Ihkamul Ahkam

Pembahasan:

PUASA, HAJI, JUAL BELI, LUQATHAH, WASIAT, FARAIDH, NIKAH, LI'AN, PENYUSUAN, QISHASH, HUDUD, SUMPAH DAN NADZAR, MAKANAN, MINUMAN, PAKAIAN, JIHAD, MEMERDEKAKAN BUDAK

Penerbit Buku Islam Rahmatan

Perpustakaan Nasional RI: *Katalog Dalam Terbitan (KDT)*

Al-Id, Ibnu Daqiq

Ihkamul Ahkam, Al-Id, Ibnu Daqiq, penerjemah, Jamaluddin Rois, Hafidz; editor, Muhammad Iqbal Kadir, Muhammad Sulton Akbar; Ahmad Nur Hidayat— Jakarta: Pustaka Azzam, 2012.

2 jil. ; 23.5 cm

Judul asli : *Ihkamul ahkam syarh umdatul ahkam*
ISBN 978-602-236-000-1 (no. jil. lengkap)
ISBN 978-602-236-002-5 (jil. 2)

1. Fikih. I. Judul II. Jamaluddin Rois
III. Hafidz. IV. M. Iqbal Kadir V. M. Sulton Akbar
VI. Ahmad Nur Hidayat

297.4

Cetakan : Pertama, April 2012
Desain Cover : Rawo Desain
Penerbit : **PUSTAKA AZZAM**
Anggota IKAPI DKI
Alamat : Jl. Kamp. Melayu Kecil III/15 Jak-Sel 12840
Telp. : (021) 8309105 / 8311510
Fax. : (021) 8299685
E-email: pustaka.azzam@gmail.com
admin@pustakaazzam.com
website: www.pustakaazzam.com

Daftar Isi

Pengantar Penerbit

Segala puji bagi Allah ﷻ, Tuhan semesta alam, yang senantiasa melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada umat manusia, menuntun kita untuk terus menggali ilmu yang ditebarkan di setiap ciptaan-Nya, serta menjaga agama-Nya dengan memberikan tongkat estafet misi kenabian kepada para ulama.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada junjungan dan suriteladan yang diakui oleh lawan dan kawan, Muhammad ﷺ. Juga kepada keluarga dan seluruh sahabatnya serta orang-orang yang mengikuti petunjuknya hingga Hari Pembalasan.

Buku yang berada di tangan pembaca adalah salah satu karya Ibnu Daqiq Al Id (W. 702 H). Buku yang diberi judul *Ihkamul Ahkam* ini menjelaskan kitab *Umdatul Ahkam* karya Abdul Ghani Al Maqdisi (W. 600 H). Hadits-hadits yang terdapat dalam *Umdah Al Ahkam* adalah hadits hukum yang diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Semoga buku yang kami persembahkan ini dapat memperkaya khazanah pengetahuan dan literatur Islam kita, serta memberikan konstribusi positif untuk pengembangan agama Islam di tanah air.

Sesungguhnya setiap manusia adalah makhluk yang tidak bisa luput dari kesalahan dan kekeliruan, karena kesempurnaan hanya milik Allah ﷻ, maka kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan dari pembaca yang budiman, sehingga kami dapat mempersembahkan buku serta karya tulis yang lebih baik dan lebih bermutu.

Pustaka Azzam

Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang

KITAB PUASA

١٧٨- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ تَقَدَّمُوْا رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ إِلاَّ رَجُلاً كَانَ يَصُوْمُ صَوْمًا فَلْيَصُمْهُ.

178. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Jangan kalian mendahulukan Ramadhan dengan puasa satu hari atau dua hari, kecuali orang yang biasa melakukan puasa, maka dia hendaknya berpuasa (di hari itu).*"[1]

Penjelasan:

Terkait hadits ini terdapat beberapa permasalahan, yaitu:

Pertama, hadits ini memuat keterangan yang secara tegas menyanggah pendapat kaum Rafidhah, yang mendahulukan puasa sebelum melihat hilal (*rukyah*). Sebab, "Ramadhan" nama bulan di antara dua hilal (Sya'ban dan Syawal). Jika seseorang berpuasa sehari sebelum Ramadhan berarti dia telah mendahulukan puasa Ramadhan.

Kedua, hadits di atas menerangkan pengertian hadits yang lain, yaitu hadits صُوْمُوْا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوْا لِرُؤْيَتِهِ "*Berpuasalah karena melihatnya (hilal bulan Ramadhan); dan berbukalah karena melihatnya (hilal bulan*

---

[1] HR. Al Bukhari secara *mu'allaq* dan di-*maushul*-kan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Syawal)." Huruf *lam* pada kata لِرُؤْيَتِهِ berfungsi untuk membatasi, bukan sebagai penjelas alasan, sebagaimana penafsiran kaum Rafidhah. Pun seandainya huruf *lam* dalam kata ini berfungsi untuk penjelas alasan, maka ia juga tidak berkonsekuensi mendahulukan puasa atas *rukyah*. Contohnya kalimat أَكْرِمْ زَيْدًا لِدُخُولِهِ (hormati Zaid saat dia masuk), tidak berkonsekuensi mendahulukan penghormatan sebelum Zaid masuk. Kalimat yang hampir sama dengan contoh ini sangat banyak.

Penafsiran huruf *lam* di sini pada fungsi membatasi tidak lepas dari asumsi yang diperbolehkan dan keluar dari makna dasarnya (*haqiqah*). Sebab, waktu *rukyah*—pada malam hari—bukanlah tempat untuk berpuasa.

Ketiga, hadits ini memuat dalil yang menegaskan bahwa puasa yang rutin dilakukan jika waktunya bertepatan dengan sehari atau dua hari menjelang Ramadhan, boleh berpuasa di waktu tersebut. Kasus ini tidak masuk dalam larangan di atas, baik kebiasaan itu dilakukan sebab nadzar atau sesuai urutan puasa bukan nadzar. Kedua kasus ini masuk dalam sabda beliau إِلاَّ رَجُلاً كَانَ يَصُوْمُ صَوْمًا فَلْيَصُمْهُ *"kecuali orang yang biasa melakukan puasa, maka berpuasalah (pada hari itu)".*

Keempat, hadits di atas merupakan dalil kemakruhan mengawali puasa Ramadhan dengan puasa sunah sehari atau dua hari menjelang Ramadhan, karena ini sudah menyimpang dari dispensasi yang ditetapkan. Mungkin saja praktik puasa ini masuk dalam kasus nadzar puasa sehari yang ditentukan waktunya, ditinjau dari segi pelafalan nadzar. Akan tetapi, ia kontradiksi dengan beberapa dalil yang memerintahkan untuk memenuhi nadzar.

١٧٩ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِذَا رَأَيْتُمُوْهُ فَصُوْمُوْا وَإِذَا رَأَيْتُمُوْهُ فَأَفْطِرُوْا، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوْا لَهُ.

179. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Jika kalian melihatnya (hilal Ramadhan) maka berpuasalah; dan jika kalian melihatnya (hilal Syawal) maka berbukalah. Jika (penglihatan) kalian tertutup mendung, maka perkirakanlah ia."*[2]

Penjelasan:

Ulasan hadits ini bisa ditinjau dari berbagai persepsi.

Pertama, hadits ini mengindikasikan keterkaitan hukum puasa Ramadhan dengan *rukyah*. Tetapi, bukan *rukyah* yang dilakukan perorangan, melainkan *rukyah* secara umum. Hadits di atas juga menandaskan puasa Ramadhan tidak terkait dengan hisab yang dikemukakan oleh para astronom atau ahli ilmu falak. Seorang ulama dari kalangan *mutaqaddimin* berpendapat, hisab bisa digunakan sebagai acuan dalam menentukan awal Ramadhan. Sebagian ulama Baghdad dari kalangan Malikiyah cenderung pada pendapat ini. Sebagian pembesar Syafi'iyah, representasi dari pendukung hisab, mengemukakan pendapat yang sama. Pendapat ini kurang tepat, sesuai riwayat yang bersumber dari Mutharrif bin Abdillah dari kalangan *mutaqaddimin*.

Sebagian ulama menyatakan, "Sangat mungkin Muthafrif tidak menyatakan demikian. Pernyataan sebenarnya yaitu 'hisab tidak boleh dijadikan pedoman untuk menentukan puasa, karena tahun dengan

---

2 HR. Al Bukhari—dengan redaksi ini–, Muslim, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

acuan bulan (qamariyah) berbeda dengan matahari (syamsiyah), sesuai analisis para astronom, mengingat permulaan bulan yang ditetapkan dengan hisab lebih awal satu atau dua hari dari awal bulan dengan acuan *rukyah.* Demikian ini terjadi karena suatu faktor yang tidak diterangkan oleh Allah ﷻ.

Apabila hisab mengindikasikan bahwa hilal telah muncul di cakrawala yang bisa dilihat mata kepala—seandainya tidak terdapat penghalang, seperti mendung—, ini berkonsekuensi hukum wajib puasa, karena terdapat penyebab syar'i.

Rukyah dalam arti sebenarnya bukan syarat yang mewajibkan puasa. Sebab, para ulama sepakat orang yang dipenjara jika yakin bilangan bulan Sya'ban telah genap, atau berdasarkan ijtihad dengan berbagai indikator, bahwa hari itu bulan Ramadhan, maka dia wajib berpuasa, meskipun dia tidak melihat hilal. Orang yang melihat hilal tidak menginformasikan kepadanya.

Kedua, hadits di atas mengindikasikan kewajiban puasa bagi setiap individu yang melihat hilal bulan Ramadhan, dan kewajiban berbuka puasa bagi individu yang melihat hilal bulan Syawal. Pendapat berikut kurang tepat, bahwa individu yang melihat hilal bulan Syawal sendirian tidak wajib berbuka puasa. Akan tetapi, para ulama berpendapat, dia boleh berbuka puasa tidak secara terang-terangan.

Ketiga, para ulama berbeda pendapat mengenai hukum *rukyah* di suatu negeri: apakah kewajiban puasa itu berlaku bagi orang yang tidak melihatnya?

Hadits ini dijadikan dalil oleh ulama yang berpendapat bahwa putusan masuknya bulan Ramadhan di negeri tersebut tidak berlaku di negeri lain. Demikian ini seperti kasus hilal sudah terlihat di suatu negeri pada satu waktu, namun pada waktu yang bersamaan di negeri yang lain hilal belum terlihat.

Berdasarkan *rukyah* pertama, bulan Sya'ban disempurnakan menjadi 30 hari, tetapi di negeri lain yang belum terlihat hilal: apakah harus berbuka puasa atau tidak?

Ulama yang berpendapat hukum *itsbat* (penentuan akhir bulan Ramadhan atau awal Syawwal) tersebut berlaku di negeri lain, maka orang-orang tidak melihat hilal itu wajib berbuka puasa. Kasus ini pernah terjadi pada masa Ibnu Abbas. Dia berkata, "Kami selalu berpuasa hingga menyempurnakan tiga puluh hari; atau kami melihat hilal." Ibnu Abbas menyatakan, "Demikianlah Rasulullah ﷺ mengajarkan kami."

Mungkin pernyataan yang dimaksud Ibnu Abbas adalah keterangan hadits ini yang berlaku umu, bukan hadits yang khusus. Pendapat ini lebih tepat, menurut penulis. *Wallahu A'lam.*

Keempat, ulama yang berpendapat untuk memberlakukan hisab dalam puasa berargumen dengan sabda beliau فَاقْدِرُوْا لَهُ *"maka perkirakanlah".* Frase ini merupakan perintah yang menuntut penafsiran lain. Ulama yang lain menafsirkannya dengan "penyempurnaan bilangan tiga puluh hari". Frase فَاقْدِرُوْا لَهُ *"maka perkirakanlah"* mungkin bermakna demikian "penyempurnaan bilangan tiga puluh hari", seperti penjelasan yang terdapat dalam riwayat yang lain: فَأَكْمِلُوْا الْعِدَّةَ ثَلاَثِيْنَ "maka sempurnakanlah bilangan tiga puluh hari."

Maksud sabda Nabi ﷺ غُمَّ عَلَيْكُمْ *"kalian tertutup mendung"* adalah, objek hilal terhalang oleh mendung. Berkenaan dengan redaksi ini masih terdapat beberapa hadits dengan redasi yang sama.

١٨٠- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَسَحَّرُوْا فَإِنَّ فِي السَّحُوْرِ بَرَكَةً.

180. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sahurlah karena di dalam sahur terdapat keberkahan."*[3]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan sunahnya makan sahur bagi orang yang berpuasa. Alasannya, karena sahur mengandung berkah. "Berkah" bisa merujuk pada hal-hal yang bersifat spiritual, karena menjalankan As-Sunnah berkonsekuensi pahala dan tambahannya; juga bisa merujuk pada hal-hal yang berbau dunia, seperti memberi pasokan energi selama berpuasa dan meringankan puasa sehingga tidak terserang gangguan pencernaan.

Kata اَلسَّحُوْر artinya adalah makanan yang disantap pada waktu sahur. Sedangkan kata اَلسُّحُوْر artinya adalah makan pada waktu sahur. Berkah bisa berkaitan dengan setiap orang yang makan sahur sekaligus hidangan yang disantap saat sahur. Kata *sahur* termasuk bentuk hiponim (satu kata yang sama dalam tulisan dan pelafalan namun mempunyai beberapa makna yang berbeda). Bahkan, termasuk bentuk majaz ditinjau dari penggunaan kata فِي dalam redaksi ini. Jadi, hadits ini bisa dibaca فَإِنَّ فِي السَّحُوْرِ *"karena sungguh di dalam makan sahur"*, ini yang paling banyak digunakan; atau إِنَّ فِي السُّحُوْرِ *"karena sungguh dalam makan sahur"*.

Salah satu alasan dianjurkannya sahur adalah, untuk bersikap beda terhadap Ahli Kitab, karena mereka melarang makan sahur. Inilah salah satu penjelasan bertambahnya hal-hal yang bersifat spiritual.

---

[3] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

١٨١ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: تَسَحَّرْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ، قَالَ أَنَسٌ: قُلْتُ لِزَيْدٍ: كَمْ كَانَ بَيْنَ الأَذَانِ وَالسَّحُوْرِ؟ قَالَ: قَدْرُ خَمْسِيْنَ آيَةً.

181. Diriwayatkan dari Anas bin Malik, dari Zaid bin Tsabit ﷺ, dia berkata, "Kami pernah sahur bersama Rasulullah ﷺ, kemudian beliau menunaikan shalat." Anas berkata, "Aku bertanya kepada Zaid, 'Berapa lama selisih antara adzan dan sahur?' Dia menjawab, 'Sekitar 50 ayat'."[4]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil anjuran mengakhirkan makan sahur dan melakukannya menjelang fajar. Secara zhahir, maksud adzan di sini adalah adzan kedua. Anjuran mengakhirkan sahur tidak lain karena hal ini lebih memungkinkan untuk mencapai tujuan sahur, yaitu menjaga kekuatan tubuh.

Terkait pesan hadits ini para penganut sufi dan aliran batin mempunyai penafsiran makna dan hikmah puasa tersendiri, yaitu menaklukkan syahwat batin dan kemaluan. Mereka menyatakan, "Sebenarnya orang yang tidak mengubah porsi makannya belum berhasil mencapai tujuan puasa: menaklukkan dua syahwat."

Pendapat yang tepat *insya Allah* adalah porsi makan yang melebihi kewajaran sehingga menghilangkan hikmah puasa sama sekali, itu tidak dianjurkan, seperti gaya hidup orang-orang mewah yang sangat menggemari berbagai jenis makanan dan minuman. Mempersiapkan diri sematang mungkin untuk meraih hikmah puasa berikut tujuan tanpa batas lainnya, sangat dianjurkan secara mutlak. Tingkatan anjuran ini

---

4 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang berbeda-beda. Salah satunya redaksi ini, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

berbeda-beda sesuai tujuan dan kondisi masing-masing orang serta sesuai kadar perbuatan yang mereka lakukan.

١٨٢- عَنْ عَائِشَةَ وَأُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِنْ أَهْلِهِ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُوْمُ.

182. Diriwayatkan dari Aisyah dan Ummu Salamah ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ masuk waktu fajar namun beliau junub karena mengumpuli istrinya. Beliau kemudian mandi dan berpuasa.[5]

Penjelasan:

Ada perbedaan ulama dalam menanggapi hadits ini. Abu Hurairah meriwayatkan sebuah hadits مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صَوْمَ عَلَيْهِ "*Barangsiapa masuk pagi hari dalam kondisi junub, maka ia tidak berpuasa.*" Riwayat ini selanjutnya dikomfirmasikan kepada seorang istri Rasulullah ﷺ, kemudian dia menginformasikan keterangan hadits di atas, كَانَ يُصْبِحُ جُنُبًا ثُمَّ يَصُوْمُ "Bahwa beliau pernah masuk waktu Subuh dalam keadaan junub kemudian beliau berpuasa". Keterangan berikut juga sah "bahwa beliau menceritakan hal itu tentang dirinya" sementara Abu Hurairah mengalihkan riwayatnya pada yang lain.

Para ahli fikih sepakat untuk mengamalkan hadits ini. Kesepatakan ini telah menjadi ijmak, atau seperti ijmak.

---

5 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, dan At-Tirmidzi. At-Tirmidzi berkata, "Hadits hasan *shahih.*" Praktik seperti ini juga dilakukan oleh mayoritas ahli ilmu dari kalangan shahabat Nabi ﷺ dan lainnya. Demikian ini pendapat Sufyan, Asy-Syafi'i, Ahmad, dan Ishaq. Sejumlah Tabi'in menyatakan, "Apabila seseorang masuk waktu subuh dalam keadaan junub, dia harus mengqadha puasa hari itu." Pendapat yang pertama lebih *shahih.*

Kata مِنْ أَهْلِهِ "karena istrinya" terjadi pembuangan redaksi karena memuat berbagai penafsiran yang bisa menjadi penyebab keabsahan puasa. Sebab, mimpi basah terjadi tanpa kehendak orang yang junub. Mungkin juga dia menjadi penyebab keringanan (*rukhsah*). Hadits ini bisa dijelaskan bahwa "junub Rasulullah tersebut karena hubungan intim dengan istrinya", untuk menghilangkan kemungkinan penafsiran yang lain.

Perbedaan pendapat antara para ahli fikih terkenal seperti ini hanya terjadi dalam kasus perempuan haid yang telah suci kemudian fajar terbit sebelum dia mandi besar. Madzhab Malik menanggapi kasus ini ada dua pendapat—tentang kewajiban mengqadha puasa.

Bahkan, Al Qur`an juga memberikan isyarat tentang keabsahan puasa orang yang masih dalam keadaan junub di pagi hari. Allah ﷻ berfirman, أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ *"Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu"* (Qs. Al Baqarah [2]: 187)

Ayat ini berkonsekuensi terhadap bolehnya berhubungan intim pada malam hari bulan Ramadhan secra mutlak. Termasuk kategori malam hari adalah, waktu menjelang terbitnya fajar, yang tidak cukup untuk malakukan mandi. Ayat ini berkonsekuesi bolehnya berhubungan intim di waktu tersebut. Di antara darurat kasus ini, masuk pagi dalam keadaan junub. Pembolehan terhadap alasan sesuatu berarti pembolehan terhadap sesuatu tersebut.

Kata مِنْ أَهْلِهِ terdapat pembuangan *mudhaf*, lengkapnya berbunyi "karena mengumpuli istrinya.

١٨٣- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ فَأَكَلَ وَشَرِبَ، فَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ، فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللهُ وَسَقَاهُ.

183. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Siapa yang lupa bahwa dia sedang berpuasa, lalu makan atau minum, hendaklah dia menyempurnakan puasanya, karena Allah telah memberinya makan dan minum.*"[6]

Penjelasan:

Para ahli fikih berbeda pendapat tentang hukum orang yang lupa makan di saat berpuasa, apakah itu membatalkan puasa atau tidak? Abu Hanifah dan Asy-Syafi'i berpendapat, lupa makan tidak mematalkan puasa. Namun, Malik mewajibkan qadha puasa. Pendapat ini berdasarkan qiyas. Sebab, orang yang lupa makan di saat puasa telah meninggalkan rukun puasa, padahal ia termasuk hal-hal yang diperintahkan. Kaidah menyebutkan "lupa tidak berpengaruh terhadap tuntutan hal-hal yang diperintahkan'.

Dasar ulama yang tidak mewajibkan qadha puasa bagi orang lupa makan di saat puasa, adalah hadits di atas dan hadits yang semakna, atau hadits yang mirip dengannya. Sebab, hadits ini memerintahkan orang tersebut untuk melanjutkan puasa; dan tindakan orang tersebut untuk melanjutkan puasa tetap dinamakan "puasa". Secara tekstual hadits ini diarahkan pada pengertian syara'. Jadi, puasa yang dilakukan itu tetap sah. Sebagai konsekuensi pemahaman ini, orang yang lupa makan di saat puasa tidak dikenai kewajiban qadha puasa.

---

6 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

Pendapat sebaliknya menafsirkan hadits di atas sebagai tindakan penyempurnaan bentuk puasa (sekadar menahan haus dan lapar namun tidak dinilai sebagai ibadah yang sah; konsekuensinya dia wajib mengqadha puasa–pent). Pemahaman ini disepakati oleh para ulama. Pendapat ini ditanggapi dengan pernyataan kami di depan, bahwa "puasa" dalam hadits ini sesuai pengertian syara'.

Ketika sebuah kata dapat diartikan secara bahasa dan syara', maka pengertian secara syara' lebih utama digunakan, kecuali ada dalil lain yang memperkuat pengertian bahasa, maka ia boleh digunakan.

Redaksi فَإِنَّمَا أَطْعَمَهُ اللّٰهُ وَ سَقَاهُ *"kerena Allah telah memberinya makanan dan minuman"* merupakan dalil keabsahan puasa orang yang lupa. Frase ini memberi isyarat perbuatan (makan di saat puasa) yang dilakukan orang yang lupa terlepas dari konsekuensi hukumnya. Hukum berbuka yang diwajibkan atasnya merupakan konsekuensi tersebut. Para ulama yang berpendapat puasa orang ini batal menafsirkan frase ini sebagai informasi pengangkatan dosa atas dirinya dan tidak dikenai sanksi.

Keterkaitan hukum dengan makan dan minum dari segi esensinya tidak menuntut konsekuensi yang berbeda terhadap objek lain. Sebab, keterkaitan hukum di sini bersifat sindiran. Jadi, ia tidak mengindikasikan penafian hukum terhadap tindakan sebaliknya. Atau, sebab keterkaitan hukum secara dominan. Mengingat, lupa melakukan hubungan intim adalah suatu yang langka dalam kasus puasa. Penyempitan hukum (*takhshish*) dengan sesuatu yang dominan tidak berkonsekuensi rasional.

Para ahli fikih berbeda pandangan mengenai hukum orang melakukan hubungan intim karena di saat puasa, apakah perbuatan ini membatalkan puasa, menurut kalangan yang berpendapat bahwa orang yang makan karena lupa tidak membatalkannya? Para ulama yang membatalkan puasa dalam kasus ini juga berbeda pendapat, apakah

pelakunya dikenai kafarah? Padahal, mereka sepakat orang puasa yang makan karena lupa, puasanya tidak batal. Titik poin kasus ini terletak pada minimnya peluang terjadinya hubungan intim karena lupa dibanding kondisi makan karena lupa, dalam kasus yang berkaitan dengan udzur dan lupa. Ulama yang ingin menganalogikan hubungan intim karena lupa dengan hukum yang telah dicantumkan dalam nash (dalam hal ini makan karena lupa), jalan satu-satunya ialah melalui qiyas. Praktik qiyas dengan objek yang berbeda pasti akan sulit, kecuali jika pangambil hukum qiyas menerangkan bahwa sifat yang membedakan ini tidak berlaku (*mulgha*).

١٨٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوْسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، هَلَكْتُ، قَالَ: مَا أَهْلَكَكَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ -وَفِي رِوَايَةٍ: أَصَبْتُ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ-، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَسْتَطِيْعُ أَنْ تَصُوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أُتِيَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعِرْقٍ فِيْهِ تَمْرٌ -وَالْعِرْقُ: الْمِكْتَلُ- قَالَ: أَيْنَ السَّائِلُ؟ قَالَ: أَنَا، قَالَ: خُذْ هَذَا، فَتَصَدَّقْ بِهِ! فَقَالَ الرَّجُلُ: عَلَى أَفْقَرَ مِنِّي يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ فَوَاللهِ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا -يُرِيْدُ الْحَرَّتَيْنِ- أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي، فَضَحِكَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ.

184. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Ketika kami duduk-duduk di samping Nabi ﷺ, tiba-tiba seorang lelaki

menghampiri beliau. Dia lalu bertanya, 'Wahai Rasulullah, celaka aku!' Beliau bertanya, '*Mengapa kamu celaka?*' Dia berkata, 'Aku menyetubuhi istriku, padahal aku sedang puasa.'—dalam riwayat lain 'aku menggauli istriku pada bulan Ramadhan'— Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apakah kamu mempunyai budak untuk dimerdekakan?* Dia menjawab, 'Tidak'. Beliau bertanya, '*Apakah kamu mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?* Dia menjawab, 'Tidak'. Beliau bertanya lagi, '*Apakah kamu punya makanan untuk 60 orang miskin?* Dia menjawab, 'Tidak'.

Abu Hurairah melanjutkan, "Rasulullah ﷺ kemudian terdiam. Ketika kami dalam kondisi demikian, Rasulullah diberi sekeranjang kurma. Beliau bertanya, '*Di mana orang yang bertanya tadi?* Dia menjawab, 'Saya!' Beliau berkata, '*Ambillah ini, lalu sedekahkanlah!*' Dia berkata, 'Apakah diberikan pada orang yang lebih miskin dariku, wahai Rasulullah? Demi Allah, di antara dua tanah berbatu hitam ini tidak ada keluarga yang lebih miskin dari keluargaku.' Mendengar itu Rasulullah ﷺ tertawa, hingga gigi taringnya terlihat, kemudian beliau berkata, '*Berikan ia untuk keluargamu*'."

Penjelasan:

Kata الْحَرَّةُ artinya adalah daerah yang tersusun dari bebatuan hitam.[7]

Ada beberapa masalah terkait hadits ini, yaitu:

---

[7] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini terdapat di lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad bin Hanbal.
Al-Hafizh Abdul Ghani dalam *Al-Mubhamat* menjelaskan: "Nama lelaki yang bertanya kepada Nabi ﷺ ini adalah Salman atau Salamah bin Shakhr Al-Bayadhi. Hadits ini dipertegas oleh riwayat Ibnu Abu Syaibah dari Salamah bin Shakhr yang berbunyi "Dia menjatuhkan zhihar kepada istrinya."
Ibnu Abdul Barra meriwayatkan dalam *At-Tamhid* dari Sa'id bin Al-Musayyab: Lelaki itu bernama Salman bin Shakhr.

Pertama, hadits ini memuat dalil bahwa orang yang mengakui tindakan maksiat tidak dikenai *hadd*. Hadits ini sebagai fatwa bahwa pelaku maksiat tidak dihukum, karena Nabi ﷺ tidak menghukum orang tersebut yang mengaku telah bermaksiat. Ditinjau dari segi makna, kedatangan orang ini untuk meminta fatwa mengindikasikan adanya penyesalan dan taubat. Sementara itu, hukuman berfungsi untuk membenahi mental pelaku kejahatan. Tidak ada pembenahan mental terhadap tindakan yang sudah baik.

Selain itu, menghukum orang yang meminta fatwa dapat menimbulkan kejeraan masyarakat untuk mengajukan fatwa ketika melakukan kasus seperti itu. Hal ini efek negatif yang harus dicegah.

Kedua, jumhur umat mewajibkan kafarah terhadap orang yang melakukan hubungan intim di siang hari Ramadhan secara sengaja. Dikutip dari sebagian ulama, bahwa perbuatan ini tidak mewajibkan kafarah. Pendapat ini sangat *syadz*. Penjelasan pendapat ini, meskipun *syadz*, sebagai berikut: Seandainya kafarah diwajibkan terhadap orang yang berhubungan intim di siang Ramadhan, tentu ia tidak akan gugur di saat pelaku dalam kondisi sulit. Namun ternyata, kafarat ini digugurkan di saat sulit. Jadi, kafarat tersebut tidak wajib.

Penjelasan pendapat yang mewajibkan kafarat berikut ini: Qiyas dan hukum asal menyebutkan, "ketika ditemukan penyebab yang mewajibkan denda harta, ia tidak gugur karena kondisi sulit". Seluruh penyebab itu berlaku, kecuali terdapat penyebab lain yang bertolak belakang dan lebih kuat darinya. Kondisi sulit sangat berseberangan dengan kewajiban mengeluarkan harta saat itu juga, karena ini tidak mungkin atau sangat berat. Karena itu, ia diprioritaskan atas penyebab yang mewajibkan mengeluarkan harta seketika itu juga.

Adapun membebankan kewajiban tersebut sebagai tanggungan sampai kondisi mampu, tidak berlawanan dengan kondisi sulit di waktu penyebab itu terjadi. Pendapat tentang pengangkatan tuntutan

penyebab tanpa ada faktor yang menentangnya, tidak diperbolehkan. Kafarat tersebut gugur oleh kondisi sulit, karena ia belum dipenuhi; dan Nabi ﷺ tidak memberi tahu orang tersebut bahwa kafarat itu menjadi tanggungannya. Seandainya demikian, tentu beliau telah memberitahukannya.

Tanggapan terhadap pendapat di atas: kewajiban kafarat tersebut bisa jadi terhambat menurut madzhab ulama yang berpendapat kafarat gugur oleh kondisi sulit, dengan mengacu pada dalil tersebut. Kewajiban ini bisa juga diterima dan menyanggah kafarat orang ini belum dipenuhi. Mereka beralasan dengan sabda Nabi ﷺ "*Makanlah ia. Dan berikan ia pada keluargamu.*" Bisa juga dikatakan, kafarat tersebut belum dipenuhi. Mereka beralasan dengan tidak adanya keterangan Nabi soal itu. Uraian tentang alasan-alasan ini akan dikemukakan lebih lanjut nanti. *Insya Allah.*

Ketiga, para ulama berbeda pendapat tentang hubungan intim karena lupa yang dilakukan pada siang hari di bulan Ramadhan, apakah pelakunya dikenai kafarat? Para ulama pendukung Malik mempunyai dua pendapat. Ulama yang mewajibkan kafarah dalam kasus ini berhujah, bahwa Nabi ﷺ mewajibkan kafarah di saat orang ini bertanya, tanpa meminta penjelasan lebih lanjut apakah hubungan itu dilakukan secara sengaja atau lupa. Putusan hukum yang dijatuhkan oleh Rasulullah ﷺ sesaat setelah pelaku mengungkapkan perkara yang punya berbagai tafsiran kondisi dan berbeda-beda hukum, tanpa meminta penjelasan lebih lanjut, berlaku seperti putusan umum.

Tanggapan: kondisi lupa terkait masalah hubungan intim, melakukan pemanasan sebelum senggama, lamanya hubungan badan, dan tidak adanya perhatian terhadap hal ini dalam setiap waktu, termasuk faktor yang memperkecil peluang terjadinya senggama dalam keadaan lupa. Jadi, mengacu pada bunyi tekstual hadits ini, beliau tidak membutuhkan penjelasan lebih lanjut. Terlebih, orang badui ini berkata

"celaka aku!" Pernyataan ini memberi isyarat bahwa hubungan intim tersebut dilakukan secara sadar, dan dia mengetahui keharaman perbuatan tersebut.

Keempat, hadits ini merupakan dalil berlakunya tiga ketentuan dalam kafarat senggama di siang Ramadhan. Yaitu, memerdekakan budak, berpuasa, dan memberi makan. Dalam kitab *Al-Mudawwanah* bersumber dari pernyataan Ibnu Al Qasim, disebutkan, "Malik hanya menetapkan kewajiban memberi makan." Apabila Malik hanya mengacu pada bunyi tekstual hadits—yang tidak memberlakukan memerdekakan budak dan puasa dalam kasus kafarah orang yang berbuka karena senggama–, ini masalah besar orang badui, yang tidak didukung oleh argumen apa pun; di samping ia juga bertentangan dengan hadits. Hanya saja, sebagian muhaqqiq dari kalangan pendukung Malik menafsirkan redaksi ini pada hukum anjuran untuk memprioritaskan pemberian makan tanpa mengesampingkan ketentuan kafarah lainnya.

Mereka mengemukakan argumen *tarjih* pemberian makan, di antaranya yaitu: Allah ﷻ menyebutkan ketentuan ini dalam Al Qur`an sebagai rukhsah bagi orang yang mampu. Pe-*nasakh*-an hukum ini tidak serta merta menghapus keutamaannya melalui penyebutan dan penentuan untuk memberi makan, sesuai aturan Allah ﷻ terkait hak orang yang batal puasanya akibat hubungan intim. Argumen lainnya, tetap berlakunya hukum memberi makan bagi orang yang tidak berpuasa karena ada udzur, seperti lanjut usia, wanita hamil, dan wanita menyusui.

Argumen berikutnya adalah, berlakunya hukum memberi makan bagi orang yang mengakhirkan qadha puasa Ramadhan hingga masuk Ramadhan berikutnya. Dan, argumen terakhir, ketentuan ini berkorelasi dengan kewajiban memberi makan untuk menutup kewajiban puasa yang terlewat, di mana puasa adalah menahan diri dari makan dan minum.

Seluruh argumen ini tidak sejalan dengan indikator yang disebutkan dalam hadits, seperti mendahulukan pemerdekaan budak, kemudian berpuasa dua bulan berturut-turut, dan terakhir memberi makan fakir-miskin. Pengurutan ini jika tidak berkonsekuensi terhadap kewajiban menjalankan ketentuan kafarat sesuai *tartib* yang ada, paling tidak ia berkonsekuensi anjuran mengurutkan.

Sebagian pendukung Imam Malik sepakat dengan anjuran pengurutan kafarat sesuai keterangan hadits. Sebagian pendukung lainnya menyatakan, "Pemberlakuan kafarah berbeda-beda sesuai perbedaan waktu. Dalam kondisi sulit, kafarat bisa dijalankan dengan memberi makan kepada fakir-miskin." Pendukung Malik lainnya membedakan antara kafarah yang diberlakukan bagi orang yang batal puasa sebab hubungan intim dan yang batal oleh penyebab lainnya. Batalnya puasa karena selain hubungan intim harus membayar kafarah memberi makan, tidak yang lain. Pendapat ini hampir menyalahi nash dibanding pendapat pertama.

Kelima, apabila tiga ketentuan ini berlaku—yaitu memerdekakan budak, berpuasa, dan memberi makan dalam kafarah tersebut—, lalu apakah ia harus dilaksanakan sesuai urutannya (*tartib*) atau boleh memilih (*takhyir*)? Para ulama berbeda pendapat soal ini. Malik berpendapat, orang yang terkena kafarat boleh memilih ketentuan ini. Madzhab Syafi'i menyebutkan, ia wajib melaksanakan kafarat sesuai urutan. Pendapa ini sama dengan madzhab sebagian pendukung Malik.

Argumen kewajiban memberlakukan kafarah sesuai urutan yaitu urutan pertanyaan yang diajukan Rasulullah ﷺ terhadap di badui. Pertanya pertama beliau yaitu "Apakah kamu mempunyai budak untuk dimerdekakan?" Kemudian, secara berurutan beliau menanyakan soal kesanggupan untuk berpuasa dan memberi makan fakir-miskin.

Qadhi Iyadh menyanggah indikator adanya pemberlakuan kafarah secara hierarki dalam pertanyaan tersebut. Dia menyatakan,

"Pertanyaan semacam ini terkadang digunakan dalam redaksi yang mengindikasikan pilihan, seperti dimaksud di sini, atau pengertian yang mirip dengannya." Pernyataan Qadhi Iyadh ini cenderung memaknai pesan hadits ini dari perspektif keutamaan berikut pilihan.

Di antara argumen yang memperkuat statemen Qadhi Iyadh yaitu pesan yang terdapat dalam hadits Ka'ab bin Ujrah yang bersumber dari pertanyaan Nabi ﷺ kepadanya *"Apakah engkau punya kambing?"* Dia menjawab, "Tidak!" Beliau berkata, "*Puasalah tiga hari, atau berilah makan enam orang miskin!*" Tidak ada indikator untuk mengurutkan antara ketentuan untuk menyedekahkan kambing, puasa, dan memberi makan; sementara pemberian pilihan dalam fidyah ditetapkan berdasarkan nash Al Qur`an.

Keenam, sabda Rasulullah ﷺ هَل تَجِدُ رَقَبَةً تُعتِقُهَا *"apakah engkau mempunyai budak untuk dimerdekakan?"* dijadikan sebagai dalil oleh ulama yang membolehkan pembayaran kafarat dengan hamba sahaya yang kafir. Sebab, redaksi hadits ini bersifat mutlak. Ulama yang mensyaratkan budak yang akan dimerdekakan harus beriman mempersempit kemutlakan hadits ini dengan keterangan yang terdapat dalam kafarat pembunuhan. Konklusi ini mengacu pada masalah, apakah jika penyebab berbeda dan hukumnya sama dapat membatasi sesuatu yang umum atau tidak? Jika dapat membatasi, apakah itu dilakukan dengan qiyas atau bukan? Masalah ini sangat populer dalam kajian usul fikih. Pendapat yang lebih tepat, jika dalil mutlak ini bisa dibatasi, maka perangkatnya adalah qiyas. *Wallahu a'lam.*

Ketujuh, sabda Rasulullah ﷺ فَهَل تَستَطِيعُ أَن تَصُومَ شَهرَينِ مُتَتَابِعَينِ "*apakah engkau mampu berpuasa dua bulan berturut-turut?"* Dia menjawab, "Tidak." Riwayat yang menerangkan peralihan hukum dari kewajiban puasa pada kewajiban memberi makan, tidak membingungkan, karena orang badui ini tidak berdaya menunaikan seluruhnya. Di saat pemangku kafarah tidak mampu memerdekakan

budak, dia berpindah pada puasa. Tetapi, dalam sebagian riwayat disebutkan, beliau bersabda هَلْ أَتَيْتَ إِلاَّ مِنَ الصَّوْمِ *"apakah dia mampu selain puasa?"* Hal ini menunjukkan ketidaksanggupan si badui, karena sangat berhasrat dan tidak mampu menahan libidonya di saat berpuasa.

Kalangan pendukung Asy-Syafi'i mengemukakan kasus terkait statemen di atas: apakah peralihan dari kewajiban berpuasa ke memberi makan ini merupakan udzur yang meringankan bagi orang yang dikenai kafarat, karena dorongan hasyrat seksual yang tinggi? Sebagian Syafi'iyah berpendapat demikian.

Kedelapan, pertanyaan Rasulullah ﷺ هَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا *"Apakah engkau mempunyai makanan untuk enam puluh orang miskin?"* mengindikasikan kewajiban untuk memberi makan orang miskin sesuai bilangan ini (60 orang). Ulama yang berpendapat, kewajiban orang yang berhubungan intim di saat puasa Ramadhan hanyalah memberi makan 60 orang miskin, disanggah oleh hadits ini dari dua perspektif.

a. Rasulullah menyandarkan kata *al-ith'aam* (memberi makan), bentuk mashdar dari kata *ath'ama,* pada kata *sittiin* (enam puluh). Redaksi ini tidak bisa diaplikasikan pada orang yang memberi makan dua puluh orang miskin selama tiga hari.

b. Pendapat yang memperbolehkan praktik ini mengacu pada *illat* yang bersumber dari bunyi tekstual nash yang membatalkan. Hal ini telah diketahui dalam ushul fikih.

Kesembilan, kata *al araq* artinya adalah keranjang yang terbuat dari rajutan daun kurma. Bentuk tunggalnya, *araqah,* jalinan beberapa helai daun, sehingga membentuk keranjang. Dalam riwayat lain menggunakan kata *arq.* Menurut satu pendapat, satu *araq* memuat 15 sha' makanan. Mengacu pada pendapat ini, setiap orang miskin mendapatkan satu mud makanan, karena 1 sha' sama dengan 4 mud.

Jumlah 15 *sha'* makanan ini dibagikan kepada 60 orang miskin, masing-masing memperoleh 1 *mudd.* Limabelas itu sama dengan seperempat dari enam puluh. Jadi, setiap satu orang miskin memperoleh seperempat sha', alias 1 mud makanan.

Kesepuluh, kata *al-laabah* artinya adalah tanah berbatu hitam. Kota Madinah dikepung oleh di wilayah berbatu. *Al-hurrah,* batu hitam.

Berkenaan dengan tawa Rasulullah dalam hadits ini, mungkin karena beliau melihat perbedaan kondisi si badui yang sangat drastis. Awalnya dia begitu menggebu-gebu dan bersemangat, menganggap dirinya bakal celaka. Kemudian, dia malah berbalik minta dirinya diberi makan. Mungkin juga karena rahmat dari Allah, kelonggaran beliau terhadap si badui, memberi dia makanan, dan melepaskan dia dari kekangan dari keharusan mensedekahkan makanan.

Kesebelas, sabda Rasulullah أَطعِمهُ أَهلَكَ *"berikan ia kepada keluargamu!"* Beberapa madzhab berbeda pandangan soal redaksi ini. Di antaranya ada yang berpendapat, pernyataan ini dalil gugurnya kafarah si badui, karena tidak mungkin ia menunaikan kafaratnya terhadap keluarga dan dirinya sendiri. Ketika orang badui ini berhalangan menunaikan kafarat dan Nabi ﷺ tidak menetapkan kafarat dalam tanggungannya sampai kondisi lapang, maka semua ini menetapkan gugurnya kafarat, karena kondisi sulit bersama wujudnya penyebab yang mewajibkan.

Pendapat di atas diperkuat dengan kasus zakat fitrah, karena kewajiban zakat fitrah juga gugur sebab kondisi sulit bersamaan terlihatnya hilal bulan Syawal. Pendapat tentang gugurnya kafarat sebab kondisi sulit yang bersamaan faktor lain dikemukakan oleh Imam Asy-Syafi'i.

Sebagian ulama berpendapat, kafarat tidak gugur oleh kondisi sulit yang bersamaan. Demikian ini pendapat Imam Malik dan pendapat

shahih madzhab Syafi'i. Dengan demikian terkait kasus ini ada dua pendapat.

Pendapat pertama, melarang pengguguran kafarat.

Adapun sabda Rasulullah أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ *"berikan ia kepada keluargamu!"* mempunyai beragam penafsiran. Sebagian ulama berpendapat, kebijakan Rasulullah ﷺ tersebut hanya berlaku bagi si badui ini. Artinya, kafaratnya telah terbayar dengan menerima sedekah untuk dirinya, karena dia miskin. Nabi ﷺ memperbolehkan praktik ini pada si badui. Pendapat lain mengatakan, hadits ini dinasakh. Kedua pendapat ini dhaif, karena tidak ada dalil yang mengkhususkan dan menasakh hadits di atas.

Ulama lain menyatakan, kafarat tersebut diperuntukkan bagi keluarga si badui, karena ia miskin dan lemah, yang tidak wajib mengeluarkan nafkah karena kesulitannya. Mereka juga orang-orang miskin. Jadi, dia boleh membayar kafarat atas dirinya kepada keluarganya sendiri. Sebagian pendukung Asy-Syafi'i memperbolehkan orang miskin yang dikenai kewajiban kafarat, untuk menyalurkan kafarat tersebut kepada keluarga dan anak-anaknya. Keterangan ini tidak menjalankan sepenuhnya riwayat كُلْ وَأَطْعِمْهُ أَهْلَكَ *"Makanlah dan berikan ia kepada keluargamu."*

Keterangan yang bersumber dari pernyataan Al Qadhi menyebutkan bahwa ketika Nabi ﷺ memberikan sekeranjang kurma itu kepada si badui yang sedang membutuhkan, berarti dia boleh memakan dan memberikan kurma itu kepada keluarganya, karena membutuhkan. Pernyataan ini tidak mengandung peringkasan (*talkhish*). Sebab, jika redaksi ini bermakna umum, hukum yang terkandung di dalamnya tidak hanya berlaku bagi si badui. Jika ia bermakna khusus, maka keterangannya telah disinggung di depan.

Pendapat kedua —ini yang lebih tepat— menyebutkan, pemberian sekeranjang kurma tersebut bukan sebagai penunaian kafarat. Kafarat tersebut tetap menjadi tanggungan si badui, mengingat kewajibannya telah dikukuhkan pada permulaan hadits. Tidak adanya keterangan tentang tanggungan dari Nabi ini, karena kewajiban tersebut telah diketahui sejak awal. Sikap dan ketetapan Nabi ini juga bisa diartikan, tanggungan kafarat si badui ini ditangguhkan sampai waktu tertentu karena dia dalam kondisi sulit. Tanggungan kafarat ini tidak gugur, atas dasar kaidah umum dan sejumlah kasus sejenis; atau, ketetapan Nabi ﷺ ini bersumber dari dalil yang mengindikasikan hal tersebut, yang lebih kuat dari sikap diam beliau.

Kedua belas, jumhur ulama mewajibkan qadha puasa terhadap orang yang batal puasanya karena berhubungan intim. Sebagian ulama tidak mewajibkan qadha puasa dalam kasus ini, karena Rasulullah tidak menyinggung hal ini. Sebagian ulama lainnya berpendapat, jika pelaku membayar kafarat dengan puasa, dia cukup berpuasa dua bulan. Jika dia menunaikan kafarat dengan selain puasa, dia cukup mengqadhanya satu hari. Pendapat yang *shahih* adalah kewajiban qadha. Sikap Rasulullah yang tidak menanggapi soal qadha, karena itu sudah ditetapkan dan telah jelas.

Riwayat yang mewajibkan qadha puasa disebutkan dalam hadits Amr bin Syu'aib dan hadits Sa'id bin Al Musayyib. Perbedaan pendapat seputar kewajiban qadha ditemukan dalam madzhab Syafi'i. Para pendukung Syafi'i mengemukakan tiga pendapat soal ini. Seluruh pandangan madzhab ini sudah kami kemukakan di depan. Perbedaan pendapat ini hanya berkenaan dengan pihak laki-laki (suami). Sementara terhadap pihak perempuan (istri), ulama sepakat untuk mewajibkan qadha puasa, karena dia tidak dikenai kewajiban kafarat.

Ketiga belas, para ulama berbeda pendapat tentang kewajiban kafarat bagi perempuan (istri) yang memperkenankan dirinya atau

menggoda dan mengajak suaminya untuk berhubungan intim, apakah perempuan ini wajib membayar kafarat atau tidak? Imam Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat soal ini.

a. Mewajibkan kafarat. Pendapat ini juga dikemukakan oleh Imam Malik dan Imam Abu Hanifah, juga pendapat paling *shahih* Imam Ahmad.

b. Tidak wajib membayar kafarat, hanya suami yang dikenai kewajiban kafarat. Pendapat ini, menurut pendukung Asy-Syafi'i, merujuk pada dua pendapat beliau.

Selanjutnya, para ulama berlainan pandangan tentang, apakah kafarat ini kewajiban yang dibebankan kepada suami saja, tidak menyentuh pihak istri; atau ia satu kafarat yang dibebankan kepada mereka berdua. Berkenaan kasus ini terdapat dua pendapat yang bersumber dari pernyataan Imam Asy-Syafi'i. Para ulama yang tidak mewajibkan kafarat terhadap pihak istri berargumen dengan beberapa alasan, di antaranya dengan argumen yang tidak berhubungan dengan hadits ini. Penulis merasa tidak perlu mengulas alasan tersebut di sini.

Argumen mereka yang bertalian dengan hadits di atas yaitu, bahwa Nabi ﷺ tidak memberitahukan kewajiban kafarat kepada istri, sementara hal itu sangat perlu diinformasikan. Padahal, mengakhirkan penjelasan dari waktu semestinya tidak diperbolehkan. Rasulullah ﷺ memerintahkan Unais untuk meminta konfirmasi terhadap perempuan pelaku zina. Jika dia mengakui perbuatannya, beliau merajamnya. Seandainya kafarat wajib bagi pihak istri, tentu Nabi ﷺ telah memberitahukan hal tersebut, sebagaimana keterangan yang terdapat dalam hadits Unais.

Para ulama yang mewajibkan kafarat kepada istri, berargumen dengan beberapa dalil, yaitu:

a) Tidak ada keperluan untuk menginformasikan kafarah itu kepada pihak istri, karena ia tidak akan dimintai keterangan

b) Kami tidak melihat adanya keperluan Nabi ﷺ untuk menginformasikan hal tersebut kepada pihak istri. Sebab, dia belum mengakui perbuatannya akibat kafarat tersebut. Sementara, pengakuan suami atas perbuatan istrinya tidak menetapkan hukum kafarat terhadap istri. Keperluan untuk menginformasikan memang harus dilakukan jika kewajiban ini dibebankan pada si istri, ternyata, sesuai penjelasanan kami, tidaklah demikian.

c) Ketentuan kafarat ini merupakan putusan yang dijatuhkan seketika itu juga (*qadhiyah hal*), yang menimbulkan berbagai penafsiran; dan tentunya tidak berlaku umum. Si istri dalam kasus ini bisa saja tidak termasuk orang yang dikenai kafarat, karena masih kecil, sakit jiwa, kafir, sedang haid, atau suci dari haid pada siang hari Ramadhan.

Pendapat di atas disanggah bahwa pengetahuan Nabi ﷺ tentang haid perempuan badui yang tidak akan diketahui tanpa informasi darinya, adalah suatu yang mustahil. Sementara udzur lainnya seperti usia yang masih kecil, sakit jiwa, kafir, dan telah suci dari haid, semuanya termasuk halangan yang menafikan pengharaman istri (boleh disetubuhi). Hal ini dinafikan oleh pernyataan si badui dalam riwayat di depan, "Celaka aku! Celaka aku!" Kekuatan sanggahan ini tergantung pada ke-*shahih*-an hadits ini.

Ketiga, kami tidak bisa menerima asumsi tentang tidak adanya penjelasan hukum. Sebab, penjelasan hukum yang dikenakan terhadap pihak laki-laki juga merupakan penjelasan bagi pihak perempuan. Keduanya sama-sama haram membatalkan puasa dan menodai kemuliaan puasa, pahadal tahu tindakan tersebut mewajibkan kafarat. Penetapan hukum dalam bentuk nash terhadap sebagian mukallaf juga berlaku pada sebagian mukallaf yang lain. Demikian ini seperti dicontohkan oleh Nabi ﷺ yang tidak menyebutkan kewajiban kafarat

kepada seluruh orang, melainkan hanya pada si badui, karena mereka tahu azas persamaan dalam hukum. Ini pendapat yang kuat.

Para ulama mengarahkan pernyataan argumentatif (*ta'lil*) tersebut pada pihak suami. Mereka menjelaskan kepada pihak istri aturan yang bisa diasumsikan sebagai penyebab perbedaan hukum perempuan dan hukum laki-laki, berbeda halnya dengan selain orang badui. Mengingat, dalam kasus si badui tidak terdapat aturan yang berkonsekuensi terhadap perbedaan hukum seluruh orang dan hukum dirinya. Aturan yang mereka tetapkan pada pihak perempuan tersebut yaitu: biaya pernikahan dibebankan kepada mempelai pria, seperti halnya maskawin dan biaya pembelian air untuk mandi besar. Jadi, sangat mungkin biaya kafarat ini berasal dari pihak suami.

Di samping itu, para ulama memposisikan suami dalam hubungan intim sebagai subjek pelaku, dan istri menjadi objeknya. Singkat kata, hukum dijatuhkan pada pihak pelaku; sehingga pihak suami disebut pelaku hubungan intim, sementara istri tidak bisa disebut demikian. Dua pendapat ini tidak kuat. Seorang istri—dalam keadaan berpuasa Ramadhan—haram memperkenankan dirinya kepada suami. Tindakan ini menjerumuskannya pada dosa besar, seperti dosa yang diampunkan lelaki. Bahkan, sebutan "zina" dalam Al Qur`an dinisbahkan pada perempuan. Walhasil, acuan pewajiban kafarat berlaku dalam konteks seperti ini.

Keempat belas, nash hadits ini mengindikasikan puasa dua bulan dalam kafarat ini wajib dilakukan secara berturut-turut. Diriwayatkan dari sebagian ulama mutaqaddimin, pendapat yang berbeda dengan ketentuan ini.

Kelima belas, hadits di atas menunjukkan tidak ada ketentuan lain yang berlaku dalam kafarat berhubungan intim di siang Ramadhan. Namun, diriwayatkan dari sebagian ulama *mutaqaddimin*, jika orang yang dikenai kafarat ini tidak menemukan hamba sahaya, dia boleh

menggantinya dengan unta. Keterangan ini terdapat dalam riwayat Atha` dari Sa'id. Satu sumber menyebutkan, Sa'id mengingkari riwayat Atha` darinya.

Bab: Puasa dalam Perjalanan (Safar)

١٨٥ - عَنْ عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ حَمْزَةَ بْنَ عَمْرٍو الأَسْلَمِيَّ، قَالَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَأَصُوْمُ فِي السَّفَرِ؟ -وَكَانَ كثير الصيام، فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ فَصُمْ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ.

185. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa Hamzah bin Amr Al-Aslami berkata kepada Nabi ﷺ, "Apakah aku boleh berpuasa dalam perjalanan?" —Hamzah orang yang sering berpuasa— Beliau menjawab, "*Jika engkau mau (berpuasa), berpuasalah; jika engkau mau (berbuka), maka berbukalah.*"[8]

Penjelasan:

Hadits ini mengindikasikan boleh melakukan puasa atau tidak berpuasa dalam perjalanan. Di dalamnya tidak disebutkan secara jelas bahwa praktik ini dalam puasa Ramadhan. Namun, terkadang hadits tersebut dijadikan dalil oleh ulama yang memperbolehkan puasa Ramadhan[9] dalam perjalanan. Mereka menyanggah pengambilan dalil

---

[8] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

[9] Al Hafizh Ibnu Hajar dalam *Al-Fath* (IV, hal. 129)—setelah mengungkapkan pernyataan komentator—menulis: "Keterangan ini tepat bila dinisbahkan pada redaksi hadits dalam bab ini. Akan tetapi, dalam riwayat Abu Murawih yang diriwayatkan Muslim, disebutkan Hamzah bin Amr berkata, 'Wahai Rasulullah, aku

yang telah kami paparkan, bahwa tidak ada indikator yang menjelaskan puasa yang ditanyakan oleh Hamzam bin Amr ini puasa Ramadhan.

١٨٦- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: كُنَّا نُسَافِرُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَعِبِ الصَّائِمُ عَلَى الْمُفْطِرِ وَلاَ الْمُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ.

186. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Kami pernah melakukan perjalanan bersama Nabi ﷺ. Saat itu, orang yang berpuasa tidak mencela orang yang tidak berpuasa; dan orang yang tidak berpuasa juga tidak mencela orang yang berpuasa."[10]

Penjelasan:

Hadits ini lebih tepat dijadikan dalil bolehnya berpuasa Ramadhan, ditinjau dari kekhawatiran akan munculnya cemoohan terhadap orang yang tidak berpuasa dalam perjalanan. Seperti tercantum dalam hadits "orang yang berpuasa tidak mencela orang yang tidak berpuasa; dan orang yang tidak berpuasa juga tidak mencela orang

---

masih kuat berpuasa dalam perjalanan. Apakah aku berdosa?' Rasulullah ﷺ menjawab, '*Ia (tidak berpuasa dalam perjalanan) keringanan dari Allah. Barangsiapa mengambil rukhsah, itu bagus; dan siapa yang ingin tetap berpuasa, ia tidak berdosa.*"

Hadits ini mengindikasikan, Hamzah bin Amr bertanya soal puasa fardhu. Demikian ini karena *rukhshah* hanya diberikan terhadap amalan yang bersifat wajib. Keterangan ini saya perjekan dengan hadits yang diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al-Hakim, bahwa Hamzah bin Amr berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh aku punya banyak harta yang selalu aku urus. Aku sering melakukan perjalanan jauh dan dalam waktu lama. Tidak jarang ia bertepatan dengan bulan ini (Ramadhan), dan aku masih kuat. Aku rasakan berpuasa lebih mudah bagiku daripada aku mengakhirkannya. Apakah aku berdosa?' Beliau menjawab, '*Itu menurut kehendakmu, Hamzah.*'"

[10] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim dan Ahmad bin Hanbal.

yang berpuasa." Asumsi menculnya sikap saling mencemooh ini tentunya hanya terkait dengan puasa wajib. Sementara puasa sunah tidak tepat dikaitkan dengan sikap mencemooh; dan tidak perlu menepis asumsi negatif ini.

١٨٧- عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي حَرٍّ شَدِيْدٍ حَتَّى إِنْ كَانَ أَحَدُنَا لَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ، وَمَا فِيْنَا صَائِمٌ إِلاَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ.

187. Diriwayatkan dari Abu Ad-Darda` ﷺ, dia berkata, "Kami berangkat bersama Rasulullah ﷺ pada bulan Ramadhan pada cuaca yang sangat panas. Sampai-sampai seorang dari kami meletakkan tangannya di atas kepala karena saking panasnya. Di antara kami tidak ada yang berpuasa selain Rasulullah ﷺ dan Abdullah bin Rawahah."[11]

Penjelasan:

Hadits ini menjelaskan bahwa puasa tersebut terjadi pada bulan Ramadhan. Mazhab Jumhur ahli fikih menyatakan keabsahan puasa musafir. Tetapi, kalangan Zhahiriyah—atau sebagian mereka—menyanggah pendapat ini dengan dalih bunyi tekstual Al Qur`an tanpa mempertimbangkan pesan yang tersirat. Hadits ini mengonter pendapat mereka.

[11] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang hampir sama dengan redaksi ini, tanpa menyebutkan kata "pada bulan Ramadhan", melainkan dengan kata "pada sebagian perjalanan beliau", Muslim meriwayatkan dengan redaksi ini, Abu Daud, dan Ahmad bin Hanbal.

١٨٨ - عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَرَأَى زِحَامًا وَرَجُلاً قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا هَذَا؟ قَالُوا: صَائِمٌ، قَالَ: لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ.

وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ.

188. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ berada dalam perjalanan. Tiba-tiba beliau melihat kerumunan orang dan seorang lelaki yang dikerubungi. Beliau bertanya, "*Ada apa ini?*" Mereka menjawab, "Orang yang sedang berpuasa." Beliau bersabda, '*bukan termasuk kebaikan berpuasa dalam perjalanan.*"

Redaksi hadits riwayat Muslim berbunyi, "*Laksanakanlah keringanan Allah yang telah diberikan kepada kalian.*"[12]

Penjelasan:

Berdasarkan hadits di atas dapat disimpulkan, kemakruhan puasa dalam perjalanan berlaku bagi orang yang dalam kondisi seperti ini: di mana puasa justru mempersulit diri dan memberatkan, atau bahkan menyebabkan dia meninggalkan ibadah yang lebih utama.

Sabda beliau لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ "*bukan termasuk kebaikan berpuasa dalam perjalanan*" ditujukan pada kondisi demikian.

Kalangan Zhahiriyah yang melarang puasa dalam perjalanan menyatakan, redaksi hadits ini berlaku umum. Pertimbangan hukum mengacu pada keumuman redaksi bukan pada kekhususan penyebab. Kita harus memperhatikan perbedaan antara konteks redaksi, indikator yang menunjukkan pengkhususan suatu yang umum, dan maksud

---

[12] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, dan Ahmad.

pembicara, dengan pemberlakuan penyebab secara umum. Kedua faktor ini tidak bisa berjalan seiring.

Pemberlakuan penyebab secara umum saja tidak berkonsekuensi pengkhususan, seperti firman Allah وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا *"Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya,"* (QS. Al Maa`idah [5]: 38) sebab mencuri serban Shafwan. Ia juga tidak berkonsekuensi pengkhususan dengan dalil darurat dan ijmak. Sedangkan konteks dan indikator menunjukkan pesan yang terdapat dalam pernyataan pembicara. Ia memberi penjelasan hal-hal yang umum dan menentukan hal-hal yang multi tafsir.

Perhatikan kaidah ini, karena ia berlaku dalam berbagai kasus. Selanjutnya coba cermati sabda Nabi ﷺ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ *"bukan termasuk kebaikan berpuasa dalam perjalanan"* berikut kisah yang melatarbelakanginya, termasuk faktor yang mana? Lalu, tafsirkanlah ia sebagaimana mestinya.

Redaksi عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ *"laksanakanlah keringanan Allah yang telah diberikan kepada kalian"* mengindikasikan anjuran untuk menjalankan *rukhsah* ketika kondisi menuntut demikian. Jangan Anda abaikan dispensasi Allah, jika puasa dalam perjalanan itu justru memperberat dan membebani diri sendiri.

١٨٩ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كنا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي السَّفَرِ فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ، قَالَ: فَنَزَلْنَا مَنْزِلاً فِي يَوْمٍ حَارٍّ وَأَكْثَرُنَا ظِلاًّ: صَاحِبُ الْكِسَاءِ، وَمِنَّا مَنْ يَتَّقِي الشَّمْسَ بِيَدِهِ، قَالَ: فَسَقَطَ الصُّوَّامُ وَقَامَ الْمُفْطِرُوْنَ فَضَرَبُوْا الأَبْنِيَةَ وَسَقَوُا الرِّكَابَ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ذَهَبَ الْمُفْطِرُوْنَ الْيَوْمَ بِالأَجْرِ.

189. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Kami pernah bersama Nabi ﷺ dalam sebuah perjalanan. Di antara kami ada orang yang sedang berpuasa, dan ada juga yang tidak berpuasa." Anas melanjutkan, "Kami lalu beristirahat pada siang hari yang sangat terik. Kebanyakan kami berteduh: bagi pemilik kain *kisa*'. Bahkan, di antara kami ada yang berlindung dari terik matahari dengan tangannya."

Anas berkata, "Orang-orang yang berpuasa lunglai. Sebaliknya orang-orang yang tidak berpuasa tegar. Mereka mendirikan tenda-tenda dan memeri minum hewan tunggangan. Rasulullah ﷺ bersabda, '*Orang-orang yang tidak berpuasa hari ini meraih pahala*'."[13]

Penjelasan:

Redaksi فَمِنَّا الصَّائِمُ وَمِنَّا الْمُفْطِرُ "di antara kami ada yang berpuasa dan ada yang tidak berpuasa" merupakan dalil yang menjelaskan bolehnya berpuasa dalam perjalanan. Pesan hadits ini adalah penetapakan Nabi ﷺ atas puasa yang mereka lakukan.

Redaksi ذَهَبَ الْمُفْطِرُوْنَ الْيَوْمَ بِالْأَجْرِ "*orang-orang yang tidak berpuasa hari ini memperoleh pahala*" memuat dua hal, yaitu. *Pertama,* jika puasa dalam perjalanan kontradiksi dengan berbagai kemaslahatan, maka pekerjaan yang lebih utama dan lebih kuat diprioritaskan. *Kedua,* sabda Rasulullah ﷺ ini mempunyai dua penafsiran.

---

[13] Al Bukhari meriwayatkan hadits ini dengan redaksi "Kami bersama Nabi ﷺ. Sebagian besar dari kami berteduh, yaitu orang yang bertudung dengan kain kisa'-nya. Orang-orang yang berpuasa tidak melakukan apa pun; sebaliknya, orang-orang yang tidak berpuasa menggiring hewan tunggangan, memperkerjakan, dan mengobatinya. Nabi ﷺ bersabda, "*Orang-orang yang tidak berpuasa hari ini mendapatkan pahala.*"
Al Bukhari mencantumkan hadits ini dalam bab Jihad, Muslim meriwayatkannya dengan redaksi ini dalam kitab Puasa; dan An-Nasa'i.

1. Maksud “pahala” di sini adalah pahala perbuatan yang telah mereka lakukan dan berbagai kemaslahatan yang berhasil mereka selesaikan. Artinya, bukan pahala dalam pengertian umum.
2. Banyaknya pahala yang mereka peroleh dalam pekerjaan ini menyamai bahkan melebihi pahala puasa. Bentuk kalimat hiperbola ini dipergunakan dengan alasan seperti itu. Seolah seluruh pahala itu diberikan kepada orang yang tidak berpuasa. Redaksi ini mirip dengan redaksi yang digunakan sebagian ulama untuk mengungkapkan leburnya pahala amal saleh oleh perbuatan dosa besar, seperti ‘pahala perbuatan itu tenggelam oleh dosa besar yang dilakukan’. Pahala itu seolah tidak ada dan lebur, meskipun puasa dalam kasus ini tidak termasuk amalan yang dilebur.

Maksud pernyataan Rasulullah ﷺ sekadar perumpamaan: sesuatu yang sangat sedikit kadang seperti tidak ada, dalam ungkapan hiperbola. Gaya pengungkapan seperti ini sering kita temukan dalam berbagai aktivitas sehari-hari dan perbuatan orang-orang untuk mendapatkan kebaikan orang lain dengan melakukan sedikit keburukan.

Tindakan yang sedikit ini dianggap tidak ada jika dibandingkan dengan kebaikan dan atau keburkan yang akan diperoleh. Contoh konkrit, perbuatan seorang ayah yang meng-*hijamah* (membekam) anaknya untuk mengobati penyakit berat yang diderita, secara mutlak dia telah berbuat baik. Dia tidak dianggap berbuat jahat melihat rasa sakit yang ditimbulkan dari *hijamah* (bekam) itu, karena rasa sakit ini sangat kecil dibanding kesembuhannya.

١٩٠- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ يَكُوْنُ عَلَي الصَّوْمِ مِنْ رَمَضَانَ فَمَا أَسْتَطِيْعُ أَنْ أَقْضِيَ إِلاَّ فِي شَعْبَانَ.

190. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Aku masih mempunyai utang puasa Ramadhan, tetapi aku belum mampu mengqadhanya sampai tiba bulan Sya'ban."[14]

Penjalasan:

Hadits ini merupakan dalil bolehnya mengakhirkan qadha puasa secara umum, karena waktu qadha itu diberi kelonggaran (*muwassa*). Dari hadits ini juga dapat dipahami, tidak boleh mengakhirkan qadha puasa dari bulan Sya'ban sampai masuk bulan Ramadhan berikutnya. Perbedaan para ahli fikih tentang kewajiban memberi makan bagi orang yang mengakhirkan qadha Ramadhan hingga masuk Ramadhan berikutnya, tidak ada hubungannya dengan hadits ini. Pada riwayat lain yang bersumber dari Aisyah ﷺ dijelaskan, pengakhiran qadha puasa tersebut karena Aisyah sibuk melayani Rasulullah ﷺ.[15]

١٩١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ. وَأَخْرَجَهُ أَبُوْ دَاوُدَ، وَقَالَ: هَذَا فِي النَّذْرِ وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ.

191. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa meninggal dunia dan dia masih mempunyai tanggungan puasa, maka walinya berpuasa atas namanya.*" Abu Daud meriwayatkannya, dan dia berkata, "Ketentuan ini dalam puasa nadzar. Demikian pendapat Ahmad bin Hanbal."

---

14 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

15 Redaksi riwayat Al Bukhari—setelah menyebutkan pernyataan Aisyah—adalah, dia berkata: Yahya berkata, "Kesibukan dari Nabi—atau oleh Nabi—ﷺ". Yahya periwayat hadits ini. Hadits *maushul*. Riwayat Muslim berbunyi: "Demikian itu karena kedudukan Rasulullah ﷺ."

Penjelasan:

Hadits ini tidak bukan termasuk hadits yang sama-sama diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.[16] Secara umum, hadits di atas adalah dalil bahwa seorang wali memuasakan orang yang telah meninggal; dan perwakilan masuk dalam masalah puasa. Sejumlah ulama berpendapat—*qaul qadim* Imam Asy-Syafi'i— menyatakan demikian. Sementara *qaul jadid* yang didukung oleh banyak ulama menyebutkan, praktik perwakilan tidak masuk dalam puasa, karena ia ibadah fisik.

Hadits di atas juga tidak berkonsekuensi penkhususan perwakilan puasa untuk kasus nadzar, sebagaimana disebutkan oleh Abu Daud dari Ahmad bin Hanbal. Benar, dalam sebagian riwayat disebutkan: keterangan yang berkonsekensi izin untuk berpuasa atas nama mayat yang selama hidupnya mempunyai tanggungan puasa nadzar. Namun, hadits itu mengindikasikan pengkhususan pada kasus nadzar. Para ahli fikih mengulas masalah perwalian dalam pendapat yang diperhitungkan (*mu'tabar*), sesuai keterangan yang terdapat dalam redaksi hadits, apakah wali itu kerabat secara mutlak, atau dengan syarat harus ahli waris *ashabah*, atau cukup ahli waris?

Para ulama lain dari kalangan *mutaakhkhirin* menyatakan, "Jika Anda mencermati beberapa kasus yang sama, Anda pasti menemukan jawaban yang paling tepat: perwalian ahli waris."

Redaksi صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ *"walinya berpuasa atas namanya"*, bukan berarti wali si mayat wajib menggatikan puasanya. Hal itu hanya diperbolehkan, jika mau. Demikian pendapat yang dikemukakan penyusun *At-Tahdzib* dari dua penyusun Syafi'iyah. Imam Al Haramain meriwayatkan satu keterangan dari ayahnya, Syaikh Abu Muhammad. Riwayat ini berisi bahasan tentang redaksi hadits ini menggunakan

---

[16] Namun, Al-Hafizh Al-Mundziri dalam *Mukhtashar Sunan Abi Daud* menjelaskan, Al Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadits ini.

bentuk berita, yaitu kata صَامَ, tetapi tidak tepat menafsirkan hadits ini secara tekstual. Jadi, maknanya dialihkan pada kalimat perintah. Masih tersisa tinjauan lain, bahwa kewajiban ini tergantung pada bentuk perintah tertentu seperti kata افْعَلْ (*lakukan!*), atau perintah umum berikut bentuk yang menggantikannya.

Berdasarkan hadits ini dapat disimpulkan, orang lain tidak boleh memuasakan orang yang meninggal, baik karena unsur pengkhususan adanya hubungan perwalian maupun karena hukum asal tidak memperbolehkan perwakilan dalam puasa. Puasa merupakan ibadah yang tidak bisa diwakilkan sepanjang hidup, begitu juga setelah kita meninggal, seperti halnya shalat.

Ketika hukum asal tidak memperbolehkan perwakilan maka wajib memberlakukan ketentuan yang terdapat dalam hadits, dan ketentuan lannya mengacu pada qiyas.

Para ulama pendukung Asy-Syafi'i menyatakan, "Seandainya wali menyuruh orang lain untuk berpuasa atas namanya dengan imbalan atau tanpa imbalan, hal ini diperbolehkan, seperti kasus haji. Apabila orang lain ini melakukan perwakilan puasa ini atas kemauan sendiri, mengenai kebolehannya ada dua pendapat. Pendapat yang paling zhahir, melarangnya. Adapun penganalogian selain puasa dengan puasa, hanya bisa dilakukan dengan qiyas. Pengambilan hukum dalam kasus ini tidak bersumber dari redaksi hadits.

١٩٢- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَقْضِيْهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيْهِ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى. وَفِي رِوَايَةٍ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ

إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ وَعَلَيْهَا صَوْمُ نَذْرٍ، أَفَأَصُوْمُ عَنْهَا؟ فَقَالَ: أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتَهُ أَكَانَ ذَلِكَ يُؤَدِّي عَنْهَا؟ فَقَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَصُوْمِي عَنْ أُمِّكَ.

192. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Seorang lelaki menemui Nabi ﷺ, lalu berkata, "Wahai Rasulullah, ibuku meninggal dunia dan ia masih mempunyai tanggungan puasa satu bulan. Apakah aku boleh mengqadha untuknya?" Beliau bersabda, "*Seandainya ibumu mempunyai hutang, apakah engkau akan melunasinya?*" Dia menjawab, "Ya!" Beliau bersabda, "*Hutang kepada Allah lebih berhak untuk dilunasi.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "Seorang perempuan menemui Rasulullah ﷺ, lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, ibuku telah meninggal dunia dan masih mempunyai tanggungan puasa nadzar. Apakah aku boleh berpuasa untuknya?' Beliau berkata, '*Bagaimana menurutmu, seandainya ibumu mempunyai hutang lalu engkau melunasinya, bukankah itu telah membayar tanggungannya?* Dia menjawab, 'Ya'. Beliau berkata, '*Berpuasalah untuk ibumu*'."[17]

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas menyebutkan puasa ini secara mutlak, bahwa ibu lelaki ini meninggal dunia dan masih mempunyai hutang puasa satu bulan, tanpa memberi penjelas puasa nadzar. Keterangan ini berkonsekuensi bahwa bolehnya mewakilkan puasa tidak berlaku khusus pada puasa nadzar saja. Demikian ini pendapat yang dilansir Imam Asy-Syafi'i, sebagai kelanjutan dari *qaul qadim,* berbeda dengan pendapat Ahmad.

---

[17] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daeud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

Muatan dalil dalam hadits ini bisa ditinjau dari dua perspektif, yaitu:

Pertama, Nabi ﷺ menyebutkan hukum mewakili puasa orang yang telah meninggal tanpa batasan, atas pertanyaan umum yang dilontarkan seseorang tentang suatu kejadian. Kewajiban puasa tersebut bisa jadi karena nadzar, mungkin juga karena alasan lain. Hal ini keluar dari kaidah populer dalam ushul fikih: bahwa apabila Rasulullah ﷺ menjawab tanpa batasan atas pertanyaan suatu kasus yang multi tafsir, maka hukum tersebut berlaku terhadap seluruh bentuk kasus yang sama. Kaidah ini dalam ushul fikih dibahasakan menjadi: تَرْكُ الاسْتِفْصَالِ عَنْ قَضَايَا الأَحْوَالِ مَعَ قِيَامِ الاحْتِمَالِ: مُنَزَّلٌ مَنْزِلَةَ الْعُمُوْمِ فِي الْمَقَالِ "tidak memperjelas aturan suatu kondisi dengan berbagai kemungkinan yang ada, difungsikan sebagai pernyataan umum".

Asy-Syafi'i mengambil kesimpulan yang sama. Dia menjadikan hukum tersebut seperti hukum umum.

Kedua, Nabi ﷺ menyebutkan alasan umum qadha puasa karena nadzar atau lainnya, bahwa puasa itu wajib bagi si ibu yang telah meninggalah, dan menganalogikannya dengan hutang. Alasan ini tidak hanya berlaku dalam nadzar—sebagai sutu hak yang harus dipenuhi. Hukum berlaku umum sebab keumuman alasan di dalamnya. Para ulama pendukung penggunaan qiyas dalam hukum syari'ah berargumen dengan hadits ini: di mana Nabi ﷺ mengqiyaskan kewajiban memenuhi hak Allah pada kewajiban membayar hak manusia. Bahkan, menetapkan hutang kepada Allah jauh lebih berhak untuk dipenuhi.

Kasus ini bisa diqiyaskan pada permasalahan lain, sesuai firman Allah ﷻ, وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ *"Ikutilah dia, agar kamu mendapat petunjuk."* (Qs. Al A'raaf [7]: 158) Terlebih, sabda Rasulullah أَرَأَيْتِ *"bagaimana menurutmu"* memuat pentunjuk dan peringatan atas alasan yang seperti sesuatu yang menetap dalam diri penanya.

Redaksi فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ *"utang terhadap Allah lebih berhak untuk dilunasi"* menunjukkan sejumlah masalah yang diperdebatkan oleh para ahli fikih, di saat terjadi pertemuan antara hak Allah ﷻ dan hak hamba. Contoh kasus, orang yang meninggal dunia punya hutang kepada orang lain dan utang zakat, sementara harta peninggalannya tidak cukup untuk membayar keduanya. Ulama yang berpendapat untuk memprioritaskan hutang zakat barargumen dengan sabda beliau فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ بِالْقَضَاءِ *"utang terhadap Allah lebih berhak untuk dilunasi".*

Adapun riwayat kedua, berisi keterangan yang sama dengan riwayat pertama, yaitu masuknya perwakilan dalam puasa, dan pengqiyasan terhadap hak manusia. Hanya saja, pada riwayat ini terdapat pengkhususan dengan menyebut nadzar. Riwayat ini dijadikan pedoman oleh ulama yang mengkhususkan puasa nadzar dalam perwakilan puasa, karena dalil menunjukkan hadits tersebut sama.

Pada sebagian riwayat dijelaskan bahwa kejadian yang ditanyakan dalam hadits ini berkenaan dengan kasus puasa nadzar. Maka dengan demikian, gugurlah perspektif pertama. Yaitu, kesimpulan tentang tidak adanya pengambilan keterangan lebih lanjut jika kejadian sebenarnya telah jelas. Hanya saja, ini tidak mungkin karena kedua riwayat ini berbeda. Pada riwayat pertama yang bertanya adalah lelaki, sedangkan pada riwayat kedua perempuan.

Dalam ilmu hadits dijelaskan, bahwa suatu hadits dikatakan satu jika ia mempunyai satu *sanad,* satu periwayat akhir, dan redaksinya sama. Dengan demikian, tinggal tersisa perspektif kedua. Yaitu, kesimpulanan atas alasan yang umum terhadap hukum umum. Selain itu, makna hadits ini juga umum, yakni sabda Rasulullah مَنْ مَاتَ وَ عَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ *"Siapa yang meninggal dan ia mempunyai tanggungan puasa, maka walinya boleh berpuasa untuknya."* Penjelasan tentang masalah puasa nadzar berikut hukum yang berlaku umum ini kembali

pada probem ushul fikih, bahwa التَّنصِيْصُ عَلَى بَعْضِ صُوَرِ الْعَامِّ لاَ يَقْتَضِي التَّخْصِيْص "penjelasan terhadap sebagian bentuk kasus yang umum tidak berkonsekuensi terhadap pengkhususan". Demikian pendapat yang terpilih dalam ilmu ushul.

Bahkan, sebagian kalangan Syafi'iyah bersikukuh untuk mengqiyaskan I'tikaf dan shalat dengan puasa dalam masalah perwakilan. Sebagian mereka kadang meriwayatkan satu pendapat Syafi'i tentang perwakilan dalam shalat. Jika pendapat ini *shahih*, berarti mereka mengambil dalil dengan keumuman argumen ini.

١٩٣- عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوْا الْفِطْرَ.

193. Diriwayatkan dari Sahal bin Sa'ad As-Sa'idi ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Manusia selalu dalam kebaikah selama mereka menyegerakan berbuka.*"[18]

Penjelasan:

Para ulama sepakat, menyegerakan berbuka setelah jelas matahari terbenam, sangat dianjurkan. Dalilnya hadits di atas. Hadits ini juga dalil atas kaum Syi'ah yang selalu mengakhirkan berbuka sampai bintang-bintang terlihat. Sangat mungkin inilah yang menyebabkan manusia selalu dalam kebaikan selama menyegerakan berbuka. Sebab, jika mereka mengakhirkan berbuka, berarti telah menyalahi as-Sunnah. Mereka akan selalu dalam kebaikan selama menjalankan as-Sunnah.

---

[18] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

١٩٤ - عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هَهُنَا وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هَهُنَا، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ.

194. Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Ketika malam telah datang dari sini, dan siang telah beranjak dari sini, maka orang yang berpuasa harus berbuka.*"[19]

Penjelasan:

Pergantian siang dan malam, terbit dan tenggelamnya matahari, adalah suatu yang lazim terjadi. Pergantian siang atau malam dapat disaksikan lebih jelas di tempat-tempat tertentu. Pergantian siang atau malam yang terlihat jelas menjadi dalil atas pergantian siang atau malam yang samar. Misalnya, di arah Barat terdapat mendung yang menghalangi pandangan dari matahari terbenam, sementara di arah timur cerah dan tanpak jelas. Maka, datangnya waktu malam menjadi tanda atas telah terbenamnya matahari.

Redaksi فقد أفطر الصائم "*maka orang yang berpuasa harus berbuka*" mungkin yang dimaksud, orang yang berpuasa halal berbuka. Bisa juga diartikan, dia telah masuk waktu berbuka. Jadi, kesimpulan yang dipetik dari hadits ini, waktu malam tidak boleh digunakan untuk berpuasa; dan dengan masuknya waktu malam secara otomatis orang yang berpuasa keluar dari hukum puasa.

Ada dua kesimpulan yang dapat diambil dari hadits ini, yaitu:

a. Penyebutan tanda waktu boleh berbuka puasa.

---

[19] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, dan At-Tirmidzi.

b. Larangan menyambung puasa hingga malam hari (*wishal*), dalam pengertian puasa syara', bukan sekadar menahan secara indrawi. Karena orang yang menahan makan dan minum secara indrawi, sebenarnya ia telah berbuka secara syara'. Termasuk dalam pesan hadits ini, batalnya faidah puasa *wishal* secara syara', karena ia tidak memperoleh pahala puasa.

١٩٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوِصَالِ، قَالُوا: إِنَّكَ تُوَاصِلُ؟ قَالَ: إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ، إِنِّي أُطْعَمُ وَأُسْقَى. وَرَوَاهُ أَبُوْ هُرَيْرَةَ وَعَائِشَةُ وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ.

195. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ melarang puasa *wishal*. Mereka berkata, "Engkau sendiri melakukan *wishal*." Beliau berkata, "*Sungguh, aku tidak seperti kondisi kalian. Aku tetap diberi makan dan minum.*" Abu Hurairah, Aisyah, dan Anas bin Malik meriwayatkan hadits ini.

١٩٦- وَلِمُسْلِمٍ عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ فَأَيُّكُمْ أَرَادَ أَنْ يُوَاصِلَ فَلْيُوَاصِلْ إِلَى السَّحَرِ.

196. Muslim meriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, "Siapa saja yang ingin me-*wishal* puasa, hendaklah meneruskannya sampai sahur."[20]

---

[20] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Ahmad, dan Ahmad.
Dalam satu riwayat disebutkan "aku tidak seperti kalian"; dalam riwayat Al-Kasymihani "seperti salah seorang kalian"; dalam hadits Abu Hurairah "siapa di antara kalian yang sepertiku!". Pertanyaan ini menunjukkan arti cemoohan bahwa mereka tidak akan mungkin menyamai beliau.

Penjelasan:

Hadits ini memuat kemakruhan meneruskan puasa sampai malam hari. Para ulama berbeda pendapat soal ini. Berdasarkan keterangan yang dikutip dari sebagian ulama *mutaqadimin*, mereka mempraktikkan puasa ini. Di antara ulama ada yang memperbolehkan meneruskan puasa sampai waktu sahur, sesuai hadits Abu Sa'id Al Khudri.

Dalam hadits Abu Sa'id Al Khudri terdapat dalil bahwa pelarangan terhadap puasa *wishal* mengindikasikan hukum makruh, bukan larangan yang mengharamkan. Menurut satu pendapat, *wishal* yang dilarang ialah meneruskan puasa sampai hari berikutnya, bukan menyambung puasa sampai waktu sahur.

Sabda Rasulullah ﷺ فَأَيُّكُمْ أَرَادَ أَنْ يُوَاصِلَ فَلْيُوَاصِلْ إِلَى السَّحَرِ *"siapa saja yang ingin me-wishal (melanjutkan) puasa, hendaknya meneruskannya sampai sahur"* berkonsekuensi penyebutan puasa sampai sahur sebagai *wishal.*

Argumen pelarangan puasa *wishal* mungkin karena adanya sindiran Nabi ﷺ untuk tidak meneruskan puasa sampai hari berikutnya. Jika puasa yang diteruskan ini puasa wajib, ia sama seperti *hijamah* (bekam), cantuk, dan seluruh perbuatan yang membatalkan puasa. Jadi, kemakruhannya sangat keras. Sebaliknya, jika puasa yang diteruskan tersebut puasa sunah, ia memberikan sinyal pembatalan ibadah yang akan dilaksanakan. Pembatalan ibadah ini, adakalanya memang karena terlarang —menurut madzhab sebagian ahli fikih— atau karena makruh. Apa pun alasannya, melakukan puasa *wishal* mengandung kemakruhan, hanya saja tingkatannya berbeda-beda. Apabila kami memperbolehkan berbuka, tingkat kemakruhan ini lebih ringan daripada tingkat kemakruhan pada puasa wajib.

Apabila kita melarang puasa *wishal,* apakah seperti kemakruhan yang disinggung dalam puasa yang diwajibkan dengan dalil syara'? Ada berbagai tinjauan dalam menanggapi pertanyaan ini. Bisa dikatakan keduanya (puasa wajib dan puasa nadzar) sama, karena sama-sama wajib; dan bisa dikatakan keduanya tidak sama, karena ibadah yang ditetapkan dengan dalil syara', kemaslahatan yang bertalian dengannya lebih kuat dan lebih rajih, mengingat ia membangkitkan penyebab untuk mewajibkan.

Adapun perbuatan yang kewajibannya ditetapkan oleh nadzar —meskipun ia sama dengan perkara wajib berdasarkan dalil syara dalam dalil yang mewajibkan— tidak menyamai kadar kemaslahatan perkara wajib. Pewajiban di sini karena unsur pemenuhan terhadap perbuatan yang disanggupi sang hamba karena Allah Ta'ala. Selain itu, agar dia tidak masuk katagori orang yang mengatakan apa yang tidak diperbuat. Argumen ini sendiri tidak berkonsekuensi terhadap persamaan maslahat.

Salah satu alasan yang memperkuat pernyataan di atas yaitu tinjauan kedua berikut: keterangan yang terdapat dalam hadits *shahih,* نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ النَّذرَ "bahwa Nabi ﷺ melarang nadzar" sementara menunaikan objek yang dinadzarkan hukumnya wajib. Seandainya kewajiban umum termasuk faktor yang menuntut persamaan objek yang dinadzarkan dengan kewajiban lain, tentu melakukan ketaatan setelah nadzar lebih utama ketimbang melaksanakannya sebelum nadzar. Sebab, dengan demikian ia masuk dalam firman Allah ﷻ yang diriwayatkan oleh Nabi ﷺ yang artinya, "Orang-orang yang dekat tidak beribadah kepada-Ku seperti hanya ibadah yang diwajibkan kepada mereka."

Pembahasan di muka bisa tafsirkan menunaikan ibadah yang difardhukan oleh dalil syara', karena seandainya ia diarahkan pada kewajiban umum, tentu nadzar merupakan media untuk menghasilan

ibadah yang lebih afdhal. Jadi, ia wajib ditafsirkan sebagai anjuran. Demikian ini jika larangan nadzar tersebut diberlakukan secara umum.

Bab: Puasa yang Paling Utama

١٩٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أُخْبِرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي أَقُوْلُ: وَاللهِ، لَأَصُوْمَنَّ النَّهَارَ وَلَأَقُوْمَنَّ اللَّيْلَ مَا عِشْتُ، فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنْتَ الَّذِي قُلْتَ ذَلِكَ؟ فَقُلْتُ لَهُ: قَدْ قُلْتُهُ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، فَقَالَ: فَإِنَّكَ لاَ تَسْتَطِيْعُ ذَلِكَ فَصُمْ وَأَفْطِرْ وَقُمْ وَنَمْ وَصُمْ مِنَ الشَّهْرِ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنَّ الْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، وَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامُ الدَّهْرِ، قُلْتُ: فَإِنِّي أُطِيْقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمَيْنِ، قُلْتُ: أُطِيْقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمًا، فَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامِ دَاوُدَ، وَهُوَ أَفْضَلُ الصِّيَامِ، فَقُلْتُ: إِنِّي أُطِيْقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ، قَالَ: لاَ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ. وَفِي رِوَايَةٍ: لاَ صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ أَخِي دَاوُدَ -شَطْرُ الدَّهْرِ- صُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمًا.

197. Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Al Ash ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ menerima berita bahwa aku berkata, 'Demi Allah, sungguh, aku akan berpuasa sepanjang siang; dan melakukan ibadah sepanjang malam, selama aku hidup'. Rasulullah ﷺ bersabda, '*Apakah engkau yang mengucapkan itu?* Aku berkata kepada beliau, 'Sungguh, aku telah mengucapkannya, demi ayah dan ibuku menjadi tebusanmu.' Beliau berkata, '*Sungguh, engkau tidak akan mampu*

melakukan itu. Berpuasa dan berbukalah. Beribadah dan tidurlah! Berpuasalah tiga hari dalam setiap bulan, karena satu kebaikan (akan dibalas) dengan sepuluh kebaikan yang sama. Itu (puasa tiga hari setiap bulan) sama seperti puasa setahun'. Aku berkata, 'Sungguh, aku mampu melakukan yang lebih utama dari itu'. Beliau bersabda, '*Berpuasalah sehari dan berbuka dua hari*'. Aku berkata, 'Aku mampu melakukan yang lebih utama dari itu'. Beliau bersabda, '*Puasalah sehari dan berbuka sehari. Itu seperti puasa Daud. Ia puasa yang paling utama*'. Aku berkata, 'Sungguh, aku mampu melakukan yang lebih utama dari itu'. Beliau menjawab, '*Tidak ada yang lebih utama dari itu*'."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Tidak ada puasa yang melebihi puasa saudaraku, Daud —setengah— tahun. Berpuasalah sehari dan berbukalah sehari."[21]

Penjelasan:

Ada enam masalah terkait hadits ini, yaitu:

Pertama, sejumlah ulama memperbolehkan puasa tahunan (*shaum dahr*). Di antara mereka yaitu Imam Malik dan Imam Asy-Syafi'i. Kalangan Zhahiriyah melarang puasa *dahr*, berdasarkan beberapa hadits yang mengulasnya. Misalnya, seperti sabda Rasulullah ﷺ لا صَامَ مَنْ صَامَ الأَبَدَ "*Tidak berpuasa orang yang berpuasa tahunan*"[22] dan masih banyak hadits lainnya.

Para ulama yang menyanggah pendapat ini mengarahkan hadits ini pada orang yang berpuasa *dahr* berikut puasa pada hari-hari yang dilarang berpuasa, seperti dua hari raya (Idul Fitri dan Idul Adha) dan hari-hari *tasyriq* (tanggal 11-13 Dzulhijjah). Seolah orang ini menunaikan

---

[21] HR. Al Bukhari dengan beberapa redaksi yang berbeda di beberapa tempat, Muslim dan Abu Daud.

[22] HR. Ahmad, Al Bukhari dan Muslim dari Abdullah bin Umar ﷺ.

puasa *abad* dalam arti sebenarnya. Orang yang melaksanakan puasa para hari-hari ini berikut hari lainnya, ia berpuasa selamanya (*abad*). Sebaliknya, orang yang berbuka pada hari-hari yang dilarang berpuasa, berarti dia tidak berpuasa *abad.*

Hanya saja, praktik seperti ini keluar dari puasa dalam pengertian syara', seperti tersurat dalam kata صَامَ *"puasa",* karena hari-hari tersebut (dua hari raya dan hari-hari *tasyriq*) tidak boleh digunakan untuk berpuasa dalam pengertian syara'. Puasa dalam pengertian sebenarnya tidak bisa diilustrasikan pada hari tersebut. Jadi, pengertian puasa sebenarnya secara syara' tidak tercapai bagi orang yang menahan makan dan minum pada hari-hari tersebut.

Apabila kita cenderung mempertimbangkan pengertian kata *abad,* berarti kita telah menodai pengertian kata *shama* menurut syara'. *Walhasil,* kita harus mengarahkan puasa pada hari-hari terlarang tersebut pada puasa dalam pengertian bahasa (menahan diri dari makan dan minum). Ketika terjadi kontradiksi antara makna bahasa dan makna syara' dalam memahami redaksi nash, maka makna tersebut diarahkan pada pengertian syara'.

Keterkaitan hukum dengan puasa *abad* secara tekstual berkonsekuensi bahwa *abad* merupakan objek hukum ditinjau esensinya. Apabila puasa dilakukan pada hari-hari ini, alasan hukumnya adalah puasa pada waktu yang dilarang. Dari sinilah hukum tersebut tersusun. Susunan hukum masih tetap berlaku pada objek yang disebut *abad* yang tidak nyata. Karena itu, jika seseorang berpuasa pada hari-hari ini (dua hari raya dan hari-hari tasyriq), dia bakal dicela, baik ia berpuasa pada hari selainnya maupun tidak berpuasa. Objek celaan ini tidak merujuk pada puasa *abad,* melainkan puasa pada hari-hari tersebut. Hanya saja, puasa *abad* pasti berkaitan dengan puasa pada hari-hari terserbut, ia terkena celaan, karena ia berhubungan dengan sesuatu yang tidak bakal

terpisah. Demikian ini tinjauan para ulama yang menafsirkan hadits ini. Mereka tidak mengulas argumen tengan pengkhususan puasa *abad.*

Kedua, sejumlah ulama memakruhkan *qiyamulail* sepanjang malam, karena Nabi ﷺ menolak orang yang hendak melakukan perbuatan tersebut, selain praktik ini juga akan mengakibatkan terbengkalainya berbagai tugas. Meski demikian, sejumlah ahli ibadah dari kalangan salaf dan lainnya mempraktikkan *qiyamulail* sepanjang malam. Kemungkinan besar mereka menafsirkan penolakan Rasulullah tersebut sebagai belas kasih beliau terhadap seorang *mukallaf.*

Pengambilan kesimpulan hukum makruh berdasarkan penolakan di atas memunculkan satu tanda tanyan. Yaitu, penolakan itu terhadap dua hal: puasa di siang hari dan qiyamulail. Artinya, melakukan salah satunya secara utuh tidak berakibat pada yang lain.

Ketiga, sabda Rasulullah ﷺ إِنَّكَ لاَ تَسْتَطِيعُ عَلَى ذَلِكَ *"sungguh, engkau tidak akan mampu melakukan itu"*, ketidakmampuan secara umum ini ditujukan kepada orang yang udzur dan orang yang kesulitan melakukannya. Karena itu, kesanggupan dalam firman Allah berikut ditujukan pada dua orang ini: رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ، *"janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya"* (Qs. Al Baqarah [2]: 286) Sebagian ulama menafsirkan sesuatu itu pada hal-hal yang mustahil dilakukan, sehingga berdasarkan ayat ini boleh saja membebani sesuatu yang mustahil. Sementara ulama lain menafsirkan, sesuatu yang sulit dan berat. Ini penafsiran yang lebih tepat.

Redaksi لاَ تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ *"engkau tidak akan mampu melakukan itu"* bisa ditafsirkan, amalan tersebut akan memberatkanmu. Ini penafsiran yang lebih tepat. Bisa juga diartikan perbuatan yang tercegah, di saat Abdullah bin Amr memasuki usia yang tidak muda lagi dan berhalangan untuk melakukan amalan tersebut. Nabi ﷺ memberi

tahu Abdullah bin Amr dengan cara halus; atau kesanggupan Abdullah bin Amr untuk melakukan amalan yang lebih utama berlaku sepanjang waktu, yang pasti bakal dijalani sementara dia sudah tidak sekuat dahulu. Sabda لَاتَسْتَطِيعُ ذَلِكَ *"engkau tidak akan mampu melakukan itu"* artinya adalah, engkau tidak akan mampu melakukan amalan tersebut sambil menunaikan kemaslahatan lain yang perlu diperhatikan secara syara'.

Keempat, hadits ini merupakan dalil anjuran puasa tiga hari pada setiap bulan. Alasannya tersebut dalam hadits ini. Para ulama berbeda pendapat tentang penentuan tiga hari ini, mana yang lebih utama dan yang lebih dianjurkan, tidak lebih dari itu. Namun, hadits ini tidak mengulas keterangan soal itu. Jadi, kami terlalu lancang kalau harus membicarakannya.

Kelima, redaksi وَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامِ الدَّهْرِ *"itu (puasa tiga hari setiap bulan) seperti puasa setahun"*, ulama manafsirkan puasa tersebut benar-benar seperti puasa satu tahun tanpa penggandaan kebaikan. Penggandaan ini bersumber dari perbuatan indrawi yang terjadi di luar itu. Motif penafsiran ini yaitu: beberapa kaidah menuntut sesuatu yang diperkirakan tidak sama dengan sesuatu yang nyata; dan pahala berbeda-beda menurut perbedaan kemaslahatan yang diraih, atau sesuai kesulitan yang dihadapi. Bagaimana mungkin orang yang telah melakukan sesuatu sebanding dengan orang diperkirakan akan melakukan itu. Oleh sebab itu, menurut satu pendapat, yang dimaksud adalah inti perbuatan dalam perkiraan, bukan perbuatan yang menimbulkan pelipatgandaan kebaikan dalam kenyataannya. Pembahasan ini mengemuka di beberapa tempat, tidak hanya dalam kasus ini.

Dengan demikian, tanggapan atas pengambilan dalil dengan redaksi ini dan semisal di atas ialah bolehnya puasa *dahr,* karena ia disebutkan untuk memotivasi kita melakukan puasa tersebut. Motivasi ini

terlihat dari sikap Rasulullah yang menjadikan puasa *dahr* sebagai contoh. Aspek motivasi untuk berbuat tidak mungkin menjadi aspek yang tercela.

Uraian tanggapannya sebagai berikut: ketercelaan puasa *dahr*—menurut ulama yang berpendapat demikian—terkait dengan tindakan riil. Sementara aspek motivasi ini adalah memperoleh pahala dalam tataran perkiraan. Jadi, terjadi ketimpangan antara aspek motivasi dan aspek yang tercela, meskipun pengambilan hukum yang telah disebut ini tidak bermasalah. Tetapi, beberapa dalil yang mengindikasikan kemakruhan puasa *dahr* lebih kuat dibanding yang memperbolehkan, sementara mengamalkan dalil yang paling kuat itu wajib.

Para ulama yang memperbolehkan puasa *dahr* menafsirkan larangan tersebut bagi orang yang lemah secara fisik, merasa berat, atau kondisi semisalnya seperti pasti terabaikannya berbagai kemaslahan yang lebih urgen akibat puasa atau kewajiban yang menyangkut orang lain, seperti istri misalnya.

Keenam, sabda Rasulullah ﷺ tentang puasa Daud وَهُوَ أَفْضَلُ الصِّيَامِ *"ia puasa yang paling utama"* sangat jelas dan kuat menjelaskan keutamaan puasa ini dibanding puasa *abad.* Para ulama yang berpendapat sebaliknya berpandangan bahwa amal perbuatan yang lebih banyak pahalanya pun lebih banyak dan lebih sempurna. Ini dalil yang berlaku. Karena itu, mereka perlu menafsir ulang hadits tersebut.

Ada yang menafsirkan, "puasa Daud merupakan puasa yang paling utama bagi orang yang kondisinya seperti kondisimu", yaitu orang yang berhalangan menjalankan seluruh jenis puasa bersamaan dengan memenuhi berbagai kewajiban.

Penafsiran yang lebih tepat menurut penulis, memberlakukan hadits ini sesuai pesan tekstual hadits, yaitu mengutamakan puasa Daud *Alaihissalam.* Sebab, seluruh jenis perbuatan punya efek positif

(maslahat) dan efek negatif (*mafsadat*). Sayangnya, semua itu tidak kita ketahui dan tidak dialami secara langsung. Ketika suatu amalan mengakibatkan maslahat dan *mafsadat*, tentu kadar pengaruh masing-masing untuk mendorong atau mencegah tidak nyata. Solusinya kalau begitu, kita serahkan urusan ini kepada pemilik syara'. Kita amalkan hadits ini sesuai indikator yang terdapat dalam bunyi tekstualnya berikut kuatnya sisi tektual di sini.

Sementara itu, penambahan kuantitas perbuatan dan konsekuensi kaidah tentang bertambahnya pahala sesuai kuantitas amal, bertolak belakang dengan tuntutan kebiasaan dan karakter manusia: karena ia akan cenderung teledor terhadap kewajiban-kewajiban lain yang berseberangan dengan puasa *abad*. Sedangkan, kuantitas kewajiban yang terabaikan dan kuantitas keuntungan yang dihasilakan dari puasa tersebut tidak kita ketahui.

Redaksi لاَ صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ دَاوُدَ *"tidak ada puasa yang melebihi puasa Daud"* bisa ditafsirkan, tidak ada puasa yang keutamaannya melebihi puasa Daud.

١٩٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَحَبَّ الصِّيَامِ إِلَى اللهِ صِيَامُ دَاوُدَ، وَأَحَبَّ الصَّلاَةِ إِلَى اللهِ صَلاَةُ دَاوُدَ، كَانَ يَنَامُ نِصْفَ اللَّيْلِ وَيَقُوْمُ ثُلُثَهُ، وَيَنَامُ سُدُسَهُ، وَكَانَ يَصُوْمُ يَوْمًا وَيُفْطِرُ يَوْمًا.

198. Diriwayatkan dari Abdullah bin Amr bin Al Ash, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sungguh, puasa yang paling dicintai Allah adalah puasa Daud. Shalat yang paling dincintai Allah adalah shalat Daud. Beliau tidur selama separuh malam, bangun untuk*

qiyamulail pada sepertiga malam, dan tidur kembali pada seperenamnya. Beliau sehari berpuasa dan sehari tidak berpuasa."[23]

Penjelasan:

Pada riwayat ini terdapat tambahan informasi tentang *qiyamulail* yang lamanya seperti tersebut di atas. Tidur pada seperenam malam yang terakhir bermanfaat untuk mengistirahatkan diri sejenak, mengondisikan diri menjelang shalat Subuh, dan beraktivitas pada pagi hari dengan penuh semangat. Keterangan sebelumnya tentang kontradiksi puasa Daud juga terdapat di sini. Yaitu, keterangan bahwa bertambahnya amal menuntut bertambanya keutamaan. Ulasan hadits ini sama dengan ulasan puasa Daud berkaitan penyerahan kadar maslahat dan mafsadat kepada Pemilik Syara'.

Di antara efek positif *qiyamulail* model Nabi Daud ﷺ ini ialah, kita lebih terhindar dari sifat riya. Orang yang tidur pada seperenam malam yang terakhir, pada pagi harinya lebih bugar tidak tampak loyo. Kondisi fisik seperti ini bisa menyembunyikan bekas aktivitas ibadah malam yang telah dilakukan dari pandangan orang lain.

Ulama yang tidak sependapat dengan penjelasan ini, menafsirkan sabda beliau أَحَبُّ الصِّيَامِ *"puasa yang paling dicintai"* berlaku khusus pada kondisi tertentu atau pelaku tertentu. Pedoman mereka mengacu pada keterangan yang telah kami uraikan di depan.

---

[23] HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, dan Ibnu Majah.

١٩٩ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: أَوْصَانِي خَلِيلِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَلَاثٍ: صِيَامِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ، وَرَكْعَتِي الضُّحَى، وَأَنْ أُوتِرَ قَبْلَ أَنْ أَنَامَ.

199. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Kekasihku ﷺ berwasiat tiga hal kepadaku: (a) puasa tiga hari pada setiap bulan, (b) dua rakaat shalat Dhuha, dan (c) melaksanakan shalat witir sebelum tidur."[24]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil yang memperkuat tiga amalan ini dengan dukungan wasiat dari beliau. Puasa tiga hari setiap bulan alasannya telah disebutkan pada hadits sebelumnya. Yaitu, mendapatkan pahala puasa satu bulan, karena satu kebajikan dilipatgandakan menjadi sepuluh kebajikan. Keterangan lebih lanjut telah penulis uraikan di depan. Ulama yang lain berpendapat, puasa tiga hari mendapatkan pahala yang sesuai tanpa pelipatgandaan, untuk membedakan antara puasa satu bulan dalam perkiraaan dan puasa satu bulan dalam kenyataan.

Hadits ini juga berisi dalil tentang anjuran shalat Dhuha. Shalat Dhuha dua rakaat. Mungkin Abu Hurairah menyebutkan rakaat yang terkecil, yang ditekankan untuk dilaksanakan. Bahwa Nabi ﷺ tidak melakukan shalat Dhuha secara kontinu tidak menafikan anjuran tersebut, karena anjuran ditetapkan dengan dalil ucapan. Pemberlakuan suatu hukum tidak disyaratkan harus didukung oleh berbagai dalil. Memang benar, jelas amalan yang dilakukan oleh Rasulullah secara kontinu lebih kuat derajatnya dibanding amalan ini.

---

[24] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini di beberapa tempat, Muslim, An-Nasa`i, dan Ahmad.

Adapun mengenai tidur setelah shalat witir, pada keterangan yang sama terdapat riwayat tentang pelaksanaan shalat witir sebelum atau sesudah tidur. Berkenaan dengan masalah ini terdapat hadits yang menuntut adanya perbedaan hukum antara orang yang yakin dirinya dapat bangun pada akhir malam dan orang yang tidak yakin akan hal itu. Merujuk pada hadits tersebut, wasiat ini berlaku khusus bagi Abu Hurairah dan orang yang mempunyai kondisi yang sama dengannya.[]

٢٠٠- عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبَّادِ بْنِ جَعْفَرٍ، قَالَ: سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ أَنَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ.

وَزَادَ مُسْلِمٌ: وَرَبُّ الْكَعْبَةِ.

200. Diriwayatkan dari Muhammad bin Abbad bin Ja'far, dia berkata, "Aku bertanya kepada Jabir bin Abdullah, 'Apakah Nabi ﷺ melarang puasa hari Jum'at?' Dia menjawab, 'Ya!'

Muslim menambahi, "Dan, demi Tuhan Ka'bah."[25]

Penjelasan:

Larangan berpuasa pada hari Jum'at diarahkan pada pengertian puasa pada hari itu secara tersendiri, seperti dijelaskan pada hadits yang lain. Bisa jadi alasannya agar kita tidak mengistimewakan suatu hari dengan melakukan ibadah tertentu, karena pengistimewaan ini serupa dengan Yahudi, yang mengistimewakan hari Sabtu dengan cara mengosongkan segala aktivitas duniawi pada hari itu. Hanya saja,

---

[25] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad bin Hanbal.
Riwayat Muslim berbunyi "Ya, demi Tuhan Ka'bah".
Al Hafizh (*Fathu Al Bari,* IV, hlm. 167) menyatakan, "Riwayat An-Nasa`i menggunakan redaksi 'Demi Tuhan Ka'bah'. Penyusun *Al Umdah* menisbahkan redaksi ini pada Muslim, lalu ia melakukan kesalahan."

keterangan ini dhaif, karena Yahudi tidak mengkhususkan hari Sabtu untuk puasa. Jadi, keserupaan ini tidak begitu kuat. Justru, meninggalkan aktivitas duniawi pada hari tertentu lah yang lebih mirip dengan kebiasaan Yahudi. Namun, tidak ada larangan soal itu. Kemakruhan pengistimewaan ini tidak lain bersumber dari kaidah "makruh menyerupai orang-orang kafir".

Ulama yang memakruhkan pengistimewaan hari tertentu, mengecualikan hari Jum'at. Mungkin alasan singkat yang bisa kami kemukakan sebagai berikut: karena hari Jum'at memuat keutamaan yang sangat besar dibanding hari-hari lainya—ia merupakan hari raya umat ini—maka faktor yang menarik untuk berpuasa pada hari ini sangat kuat. Namun, hal ini dilarang, agar orang-orang tidak terus-terusan berpuasa pada hari Jum'at, sehingga penyerupaan dengan orang kafir pun terjadi; atau khawir orang awam menyamakan puasa tersebut dengan ibadah wajib lainnya, jika dilakukan secara kontinu. Akibatnya, mereka menyetarakan amalan non syara' dengan amaliah yang syar'i.

Imam Malik memperbolehkan puasa hari Jum'at secara tersendiri. Sebagian ulama menanggapi pendapat ini, "Beliau tidak menerima hadits tersebut (atau mungkin beliau belum menerimanya)."

٢٠١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: لاَ يَصُوْمَنَّ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ إِلاَّ أَنْ يَصُوْمَ يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ يَوْمًا بَعْدَهُ.

201. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, *"Janganlah seorang dari kalian berpuasa pada hari Jum'at, kecuali dia berpuasa satu hari sebelumnya atau satu hari sesudahnya."*[26]

---

26 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Penjelasan:

Hadits Abu Hurairah pada riwayat pertama menjelaskan pelarangan puasa hari Jum'at secara mutlak. Ia menjelaskan maksud pelarangan tersebut ialah berpuasa secara khusus dan tersendiri pada hari Jum'at. Jelas, berdasarkan keterangan ini, alasan pelarangan tersebut ialah berpuasa satu hari secara terpisah dari hari sebelum dan sesudahnya.

Keterangan ini masih menyisakan pertanyaan, apakah larangan itu berlaku khusus pada hari Jum'at, atau kembali pada niat pelakunya yang mengistimewakan hari tersebut? Penulis telah memberi isyarat tentang perbedaan antara pengistimewaan hari Jum'at dan pengistimewaan hari lain. Faktor yang mendorong pengistimewaan hari Jum'at dalam kasus ini berlaku umum bagi seluruh umat; sementara faktor pendorong terhadap perlindungan perantara pada hari Jum'at lebih kuat dibanding hari lainnya. Berpijak pada pendapat ini, pengkhususan larangan puasa pada hari Jum'at memungkinkan.

Seandainya kita perkirakan alasan tersebut menuntut pemberlakuan larangan secara umum terhadap pengistimewaan puasa pada hari selain Jum'at, dan terdapat beberapa dalil yang berkonsekuensi terhadap pengistimewaan sebagian dalil yang mengajurkan puasa pada hari itu, tentu alasan ini diprioritaskan dari pesan umum yang bersumber dari alasan yang umum. Sebab, suatu alasan kerap diperhitungkan sebagai satu dari sekian banyak sifat objek larangan. Dalil yang mengindikasikan anjuran tidak mengantarkan pada kemungkinan pemberlakuan amalan. Ia tidak berbenturan dengan dalil yang memuat pengistimewaan dengan sebagian sifat objek larangan.[]

٢٠٢- عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ مَوْلَى ابْنِ أَزْهَرٍ -وَاسْمُهُ: سَعْدُ بْنُ عُبَيْدٍ- قَالَ: شَهِدْتُ الْعِيْدَ مَعَ عَمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقَالَ: هَذَانِ

يَوْمَانِ نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صِيَامِهِمَا: يَوْمَ فِطْرِكُمْ مِنْ صِيَامِكُمْ، وَالْيَوْمَ الآخَرُ: تَأْكُلُوْنَ فِيْهِ مِنْ نُسُكِكُمْ.

202. Diriwayatkan dari Abu Ubaid *maula* Ibnu Azhar—ia bernama Sa'ad bin Ubaid—dia berkata, "Aku menghadiri hari raya bersama Umar bin Al-Khaththab ﷺ. Dia berkata, 'Dua hari ini dilarang untuk berpuasa oleh Rasullah ﷺ: yaitu hari kalian berbuka dari puasa (Idul Fitri) dan hari lain di saat kalian makan dari hasil kurban (Idul Adha)'."[27]

Penjelasan:

Pesan hadits ini adalah larangan berpuasa pada dua hari raya: Idul Fitri dan Idul Adha. Aturan ini berkonsekuensi tidak sahnya puasa dua hari ini dengan beberapa alasan. Menurut kalangan Hanafiyah dalam sebagian pendapatnya, puasa pada dua hari tersebut sah. Mereka menyatakan, "Ketika seseorang bernadzar puasa pada hari raya dan hari-hari tasyriq, nadzar tersebut sah. Dengan melakukan puasa pada hari tersebut, dia terbebas dari nadzarnya.

Argumen mereka sebagai berikut: puasa bagi orang yang bernadzar mempuyai aspek umum dan aspek khusus. Yaitu, ditinjau dari segi puasa, dia boleh menjalankan nadzarnya, namun melihat dari segi puasa hari raya, ia bertalian dengan larangan berpuasa. Terbebas dari tuntutan nadzar tercapai dengan segi pertama, yaitu puasa.

Pendapat pilihan menurut ulama lainnya, tidak demikian: nadzarnya batal dan puasanya tidak sah. Faktor pendorong pada dua segi ini masing-masing saling berkaitan, tidak bisa terpisah. Jadi,

---

27 HR. Al Bukhari terdapat di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

perlarangan puasa nadzar di hari raya ini sangat mungkin. Akibatnya, ia tidak sah sebagai ibadah, dan nadzarnya juga tidak sah.

Selain itu, ada larangan berpuasa pada hari raya, sementara orang tersebut bernadzar berpuasa pada hari yang dilarang untuk berpuasa. Kasus ini berbeda dengan orang yang melaksanakan shalat di rumah hasil ghasab, menurut ulama yang menganggapnya sah. Sebab, tidak terjadi keterkaitan antara aspek umum—dalam hal ini shalat—dan aspek khusus, berada di tempat hasil ghasab. Maksud tidak ada keterikatan di sini adalah, dalam koridor syariat. Syara' menetapkan perintah shalat secara mutlak, dan melarangan ghasab juga secara mutlak. Keterikatan dan kesatuan keduanya hanya terjadi dalam tindakan orang mukallaf, bukan dalam syariat. Larangan secara syara' tidak berhubungan dengan kekhususan ini. Lain halnya dengan puasa hari raya, karena larangan di sana berlaku secara khusus, sehingga aspek umum terikat dengan aspek khusus dalam tataran syariat. Larangan tersebut berhubungan dengan objek yang dinadzarkan. Jadi, bernadzar puasa pada hari raya bukan suatu ibadah.

Para ahli ushul memaparkan kaidah yang perlu dicermati dalam masalah ini. larangan, menurut mayoritas ahli ushul, tidak mengindikasikan keabsahan objek yang dilarang. Mereka mengutip pernyataan Muhammad bin Al Hasan, "larangan mengindikasikan keabsahan objek yang dilarang", karena larangan meniscayakan kemungkinan objek yang dilarang. Contoh sederhana, kita tidak mungkin berkata kepada orang tuna netra 'jangan melihat', dan kepada manusia 'jangan terbang'. Jadi, objek larangan ini—puasa hari raya—suatu yang mungkin. Jika ia mungkin dilaksanakan, berarti ia sah.

Pendapat di atas lemah, karena keabsahan hanya berpedoman pada ilustrasi, kemungkinan rasional atau kebiasaan. Larangan mencegah ilustrasi yang bersifat syara. Keduanya tidak akan

bertolakbelakang. Muhammad bin Al-Hasan mengalihkan redaksi dari pengertian objek yang dilarang pada pengertian syara'.

Hadits ini mengajarkan bahwa dalam khutbah seorang khatib dianjurkan untuk menyampaikan hukum-hukum yang berkaitan dengan momen tersebut, seperti menyampaikan larangan berpuasa hari raya dalam khutbah id. Demikian ini sangat ungen dan momen yang tepat untuk menyampaikan informasi. Hadits ini juga memberikan isyarat dan keterangan bahwa alasan tidak berpuasa pada hari raya idul adha adalah menyantap hasil kurban.

Selain itu, hadits ini merupakan dalil boleh memakan daging kurban. Sebagian ahli fikih membedakan antara *hadyu* dan kurban. Mereka memperbolehkan makan hewan kurban pada hari itu, kecuali hewan denda berburu, fidyah melakukan larangan dalam ihram, hewan yang dinadzarkan untuk orang-orang miskin, *hadyu* sunah ketika terhalan sampai ke tempat ihram. *Hadyu* sama seperti hewan denda berburu, dan hewan yang wajib disedekahkan karena melakukan pelanggaran dalam haji atau umrah.

٢٠٣- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْنِ: الْفِطْرُ وَالنَّحْرُ، وَعَنِ الصَّمَّاءِ وَأَنْ يَحْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ، وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ وَالْعَصْرِ.

203. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al-Khudri ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang puasa pada dua hari: idul fitri dan hari raya kurban, *shama'*, orang yang duduk *ihtiba* dengan satu pakaian, dan shalat setelah Subuh dan Ashar."

Muslim meriwayatkan hadits ini secara sempurna. Al Bukhari meriwayatkan "puasa" saja.[28]

Penjelasan:

Mengenai puasa pada hari raya telah disinggung di depan. Adapun tentang *isytimal Ash-shama'*, Abul Ghafir Al Farisi dalam *Majma'*-nya[29] memaparkan, "Menurut para ahli fikih *istimal ash-shama'* yaitu menyelimutkan pakaian ke seluruh badan sehingga salah satu tepi pakaian itu terangkat, lalu mengikatkan ujungnya di bahu. Larangan cara berpakaian seperti ini karena pakaian dapat tersingkap dan auratnya terlihat."

Abdul Ghafir menyatakan, "Penjelasan ini tidak menyinggung kata *ash-shama'*. Menurut Al Asmu'i, *ash-shama'* ialah berselimut dengan pakaian dengan cara menutupkan pakaian ke seluruh tubuh, sehingga tidak tersisa lagi lubang tempat mengeluarkan tangan. Kata *ash-shama'* ini sesuai dengan pengertian ini.

Pelarangan *Ash-shama'* bisa ditinjau dari dua segi. *Pertama,* dikhawatirkan cara berpakaian seperti ini akan mempersulit organ pernafasan. Tidak menutup kemungkinan ia dapat mati tertutup pakaian tersebut jika tidak ada lubang di dalamnya. *Kedua,* ketika seseorang terbungkus rapat pakaian ia tidak mungkin berjaga-jaga dan menghidar jika terjadi sesuatu, atau terancam bahaya. Ia tidak dapat mencegah bahaya tersebut dengan kedua tangannya, karena keduannya terbungkus ketat di dalam pakaian. *Wallahu a'lam.*

---

[28] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini dalam Kitab Puasa yang bersumber dari Abu Sa'id Al Khudri. Abu Daud meriwayatkannya dalam pembahasan tentang puasa secara sempurna. At-Tirmidzi meriwayatkan sebagiannya. Penyusun melakukan kekeliruan pada kalimat, "Al Bukhari meriwayatkan 'puasa'."

[29] Dalam naskah *sin* tertulis *mu'jamuhu* dan di atasnya tercantum tulisan *majma'hu.*

Penjelasan tentang larangan shalat setelah Subuh dan Ashar telah dipaparkan di depan.

Sedangkan larangan ber-*ihtiba'* dengan satu pakaian, karena dikhawatirkan auratnya terbuka.

٢٠٤- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيْلِ اللهِ بَعَّدَ اللهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ سَبْعِيْنَ خَرِيْفًا.

204. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa berpuasa sehari di jalan Allah, Allah pasti menjauhkan dirinya dari api neraka selama 70 tahun.*"[30]

Penjelasan:

Redaksi فِي سَبِيْلِ اللهِ *"di jalan Allah"* lazim digunakan sebagai kolokasi kata "jihad". Jika ditafsirkan demikian, maka keutamaan tersebut diberikan karena ia menghimpun dua ibadah sekaligus: puasa dan jihad. Kata فِي سَبِيْلِ اللهِ "*di jalan Allah*" juga bisa diartikan, ketaatan kepada Allah apa pun bentuknya. Frase ini digunakan untuk mengungkapkan kebulatan tegas dan niat yang benar. Penafsiran pertama lebih medekati makna *urf.* Dalam sebuah hadits disebutkan جَعَلَ الْحَجَّ أَوْ سَفَرَهُ فِي سَبِيْلِ اللهِ "menjadikan haji atau safarnya di jalan Allah". Demikian ini penggunaan sesuatu makna dasar.

Kata اَلْخَرِيفُ *"tahun"* digunakan untuk mengungkapkan makna tahun.

---

[30] HR. Al Bukhari, Muslim, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

Redaksi سَبعِينَ خَرِيفًا artinya adalah tujuh puluh tahun. Rasulullah ﷺ menggunakan kata *kharif* (musim gugur) sebagai ungkapan kata tahun, karena dalam setahun terdapat sekali musim gugur. Ketika musim gugur berlalu, berarti satu tahun telah berlalu.

Dengan demikian, seandainya beliau mengungkapkan 'tahun' ini dengan seluruh musim dalam setahun, bisa mewakili pengertian ini. Sebab, dalam setahun hanya ada satu kali musim semi dan satu kali musim dingin. Akan tetapi, menurut sebagian ulama, *kharif* lebih tepat digunakan dibanding musim lainnya, karena *kharif* merupakan puncak dari seluruh musim yang ada dalam satu tahun.

Bunga-bunga mulai berkembang pada musim semi; kemudian membentuk bakal buah dan matang pada musim dingin. Selanjutnya, buah ini siap dimanfaatkan: langsung dimakan, diolah sebagai bahan baku, dan disimpan pada musim gugur. Inilah tujuan dari seluruh proses tersebut. Jadi, musim gugur lebih tepat digunakan untuk mengungkapkan makna satu tahun ketimbang musim yang lain. *Wallahu A'lam.*

Bab: Lailatul Qadar

٢٠٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رِجَالاً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُرُوا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْمَنَامِ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَى رُؤْيَاكُمْ، قَدْ تَوَاطَأَتْ فِي السَّبْعِ الأَوَاخِرِ، فَمَنْ كَانَ مُتَحَرِّيهَا فَلْيَتَحَرَّهَا فِي السَّبْعِ الأَخِيْرِ.

205. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ bahwa beberapa orang shahabat Nabi ﷺ bermimpi mengalami lailatul qadar pada tujuh malam yang terakhir. Nabi ﷺ bersabda, *"Aku melihat mimpi kalian sama pada tujuh yang terakhir. Maka, barangsiapa yang berkeinginan meraihnya, maka hendaklah ia meraihnya pada tujuh (malam) yang terakhir."*[31]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil kekuatan mimpi. Mimpi bisa dijadikan rujukan dalil atas berbagai masalah yang terjadi, dan dalil perkara yang tidak bertentangan dengan kaidah umum.

Para ahli fikih memaparkan satu masalah, seandainya Nabi ﷺ bermimpi kemudian berdasarkan mimpi tersebut beliau memerintahkan sesuatu, apakah perintah tersebut wajib dilaksanakan? Satu pendapat menyatakan, perintah tersebut jika bertentangan dengan hukum yang telah ditetapkan lebih dulu dalam keadaan sadar (meskipun hakikatnya hati Rasulullah ﷺ tidak pernah tidur—pent), maka hukum yang harus diamalkan adalah hukum yang ditetapkan dalam kondisi sadar. Jika kita mengatakan bahwa orang yang bermimpi melihat Nabi ﷺ sesuai sifat-sifat yang disebutkan dalam riwayat, mimpinya benar, ini termasuk kasus kontradiksi dua dalil. Kita wajib mengamalkan dalil yang paling rajih. Dan, hukum yang ditetapkan dalam kondisi sadar adalah yang paling rajih

Sebaliknya, apabila mimpi tersebut tidak bertentangan dengan hukum yang ditetapkan di saat sadar, dalam hal ini ada perbedaan pendapat. Berpedoman pada mimpi dalam kasus ini: perkara yang anjurannya telah ditetapkan secara mutlak, yaitu meraih lailatul qadar. *Pentarjihan* terhadap tujuh malam yang terakhir yang merujuk pada

---

[31] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, An-Nasa`i, Malik, Ahmad, dan Abu Daud secara ringkas.

mimpi yang menunjukkan bahwa lailatul qadar ada pada tujuh malam yang terakhir tersebut—ini pengambilan dalil atas perkara yang terjadi— merupakan anjuran yang bersifat syara. Tujuh malam yang terakhir ini disebutkan secara khusus dengan penegasan, di samping ia tidak bertentangan dengan kaidah umum yang telah ditetapkan: tentang anjuran meraih lailatul qadar. Mereka menyatakan: meraih lailatur qadar dianjurkan pada setiap bulan.

Hadits di atas menerangkan bahwa lailatul qadar ada pada bulan Ramadhan. Ini madzhab jumhur ulama. Sebagian ulama berpendapat, lailatul qadar ada di sepanjang tahun. Mereka menyatakan, "Seandainya seorang suami pada bulan Ramadhan berkata pada istrinya, 'Engkau ditalak saat lailatul qadar." Talak ini tidak jatuh sebelum berlalu masa satu tahun, karena lailatul qadar hanya ada pada bulan Ramadhan pada waktu yang diperkirakan; sedangkan keabsahan nikah mereka telah maklum. Keabsahan tersebut hanya bisa kandas oleh keyakinan. Maksudnya, yakin akan terjadinya lailatul qadar.

Dalam kasus ini terdapat tinjauan. Jika beberapa hadits menunjukkan kekhususan lailatul qadar pada sepuluh malam yang terakhir, tentunya jatuhnya thalak tersebut (hilangnya ikatan pernikahan) didasarkan pada acuan syar'iy. Yaitu, hadits-hadits yang mengindikasikan waktu lailatul qadar. Perangkat hukum yang digunakan untuk memutuskan thalak boleh didasarkan pada hadits ahad. Dengan hadits-hadits tersebut status pernikahan boleh diputuskan. Putusan nikah dan hukum-hukumnya tidak disyaratkan harus merujuk pada hadits mutawatir atau putusan bersama yang disepakati para ulama. Benar, sebaiknya kita cermati makna redaksi hadits-hadits yang menunjukkan pengkhususan lailatul qadar pada sepuluh malam yang terakhir, dan memperhatikan derajatnya: jelas atau masih butuh penafsiran. Jika makna hadits tersebut lemah, ia sekadar pendapat.

Hadits ini dalil ulama yang me-*rajih*-kan lailatul qadar pada tujuh malam yang terakhir, selain makam ke-21 dan ke-23.

٢٠٦- عَنْ عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوِتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ.

206. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Berusahalah meraih lailatul qadar pada malam ganjil pada sepuluh yang terakhir.*"[32]

Penjelasan:

Hadits Aisyah ini menunjukkan dalil yang diungkapkan pada hadits sebelumnya, dengan tambahan pengkhususan malam ganjil pada tujuh malam yang terakhir.

٢٠٧- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ فِي الْعَشْرِ الأَوْسَطِ مِنْ رَمَضَانَ، فَاعْتَكَفَ عَامًا حَتَّى إِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ -وَهِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي يَخْرُجُ مِنْ صَبِيْحَتِهَا مِنْ اعْتِكَافِهِ- قَالَ: مَنِ اعْتَكَفَ مَعِي فَلْيَعْتَكِفِ الْعَشْرَ الأَوَاخِرِ، فَقَدْ أُرِيْتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ، ثُمَّ أُنْسِيْتُهَا، وَقَدْ رَأَيْتُنِي أَسْجُدُ فِي مَاءٍ وَطِيْنٍ مِنْ صَبِيْحَتِهَا، فَالْتَمِسُوْهَا فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ وَالْتَمِسُوْهَا فِي كُلِّ وِتْرٍ، فَمَطَرَتِ السَّمَاءُ تِلْكَ اللَّيْلَةَ وَكَانَ الْمَسْجِدُ عَلَى عَرِيْشٍ، فَوَكَفَ

[32] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim tanpa menyebutkan kata "ganjil", An-Nasa`i, Ahmad, dan At-Tirmidzi.
At-Tirmidzi menyatakan, hadits ini *hasan shahih*.

الْمَسْجِدُ فَأَبْصَرَتْ عَيْنَايَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى جَبْهَتِهِ أَثَرُ الْمَاءِ وَالطِّيْنِ مِنْ صُبْحِ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ.

207. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ beri'tikaf pada sepuluh pertengahan bulan Ramadhan. Beliau melakukan i'tikaf pada tahun itu, hingga tiba malam ke-21 (di mana pada pagi harinya beliau keluar dari aktivitas i'tikafnya) beliau bersabda, *"Siapa yang beri'tikaf bersamaku, hendaklah ia beri'tikaf pada sepuluh yang akhir. Sungguh, aku melihat (lailatul qadar) pada malam ini, kemudian aku dilupakan tentangnya. Sungguh, aku melihat diriku bersujud di atas air dan lumpur pada pagi harinya. Maka, raihlah ia pada sepuluh yang terakhir. Raihlah ia pada setiap (malam) ganjil."*

Pada malam itu turun hujan. Masjid saat itu hanya beratapkan pelepah kurma. Ia bocor. Kedua mataku tertuju pada Rasulullah ﷺ. Di kening beliau ada bekas air dan lumpur pada pagi hari ke-21.[33]

Penjelasan:

Hadits ini berisi dalil bagi ulama yang me-*rajih*-kan lailatul qadar jatuh pada malam ke-21. Ulama yang berpendapat waktu lailatul qadar berpindah-pindah setiap tahun menyatakan, pada tahun itu lailatul qadar terjadi pada malam ke-21. Hadits ini tidak merajihkan bahwa lailatul qadar pasti terjadi pada malam ke-21 secara mutlak. Pendapat yang menyatakan lailatul qadar berpindah-pindah, cukup baik, karena ia berusaha mengompromikan beberap hadits, dan memotivasi untuk menghidupkan selurh malam-malam Ramadhan.

Kalimat يَعْتَكِفُ الْعَشْرَ الْأَوْسَطَ *"beri'tikaf pada sepuluh pertengahan"*, redaksi yang paling tepat seharusnya menggunakan kata

---

[33] HR. Al Bukhari —di beberapa tempat dengan redaksi yang berbeda-beda dan salah satunya redaksi ini—, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

الوُسُطُ dan الوَسَطُ. Penggunaan kata الأَوْسَطُ menimbulkan kesan penyebutan seluruh siang dan malam. Redaksi yang rajih adalah yang pertama, karena kata الْعَشْرُ kata benda untuk arti "sepuluh malam", maka kata sifat yang tepat dan cocok adala kata الوُسُطُ .

Pada riwayat lain disebutkan keterangan yang mengindikaskan bahwa Rasulullah ﷺ beri'tikaf pada sepuluh malam tersebut untuk meraih lailatul qadar, sebelum beliau tahu bahwa lailatul qadar ada pada sepuluh malam yang terakhir.

Redaksi فَوَكَفَ الْمَسْجِدُ "masjid pun bocor" karena terkena air hujan. Kalimat *wakafa al bait yakifu wakfan wa wukuufan,* artinya adalah rumah itu bocor; dan kalimat *wakafa ad-dam'u wa kaifan wa kafaana wa wakfan,* artinya adalah air mata menetes.

Sebagian ulama merujuk hadits ini sebagai dalil bahwa menempelkan kening di lantai saat sujud tidak wajib. Pendapat ini dilontarkan oleh ulama yang berpendapat, Seandainya seseorang bersujud di atas lingkaran serban—seperti sabuk dan dua sabuk—sujudnya sah. Uraian pengambilan dalilnya sebagai berikut: ketika seseorang bersujud di atas tempat sujud yang basah dan berlumpur, pada sujud pertama lumpur tersebut akan menempel di keningnya. Ketika melakukan sujud kedua, lumpur yang menempel di kening pada sujud pertama akan menghalangi kening ke tempat sujud pada sujud kedua. Keterangan ini masih bisa dipatahkan, karena bisa saja ketika hendak melakukan sujud kedua, dia mengusap lumpur di keningnya lebih dulu hingga bersih.

Keterangan yang terdapat dalam hadits, mulai dari kalimat وَهِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي يَخْرُجُ مِنْ صَبِيْحَتِهَا مِنِ اعْتِكَافِهِ "yaitu malam beliau keluar dari aktivitas i'tikafnya" dan pernyataan Abu Sa'id Al Khudri pada akhir hadits فَرَأَيْتُ أَثَرَ الْمَاءِ وَالطِّيْنِ عَلَى جَبْهَتِهِ مِنْ صُبْحِ إِحْدَى وَعِشْرِيْنَ "Aku melihat

ada bekas air dan lumpur di kening beliau pada pagi hari ke-21" terkait dengan masalah yang telah dibahas oleh para ulama. Yaitu, apakah kejadian tersebut berlangsung pada malam hari itu, terjadi pada malam sebelumnya—seperti pendapat yang masyhur—, atau justru terjadi setelahnya, sebagaimana pendapat yang dikutip dari sebagian ahli hadits kalangan Zhahiriyah.

Bab: Iktikaf

٢٠٨- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْتَكِفُ فِي الْعَشْرِ الْأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ اعْتَكَفَ أَزْوَاجُهُ مِنْ بَعْدِهِ. وَفِي لَفْظٍ: كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْتَكِفُ فِي كُلِّ رَمَضَانَ فَإِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ جَاءَ مَكَانَهُ الَّذِي اعْتَكَفَ فِيْهِ.

208. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ beri'tikaf pada sepuluh yang terakhir bulan Ramadhan, hingga Allah ﷻ memanggil beliau. Sepeninggal beliau para istri beliau juga melakukan i'tikaf.

Dalam riwayat lain disebutkan, "Rasulullah ﷺ beri'tikaf pada seluruh bulan Ramadhan. Begitu usai shalat Subuh, beliau menghampiri tempat yang biasa beliau gunakan i'tikaf."[34]

---

[34] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ahmad.

Penjelasan:

Iktikaf, secara bahasa berarti bertahan dan menetapi sesuatu bagaimana pun caranya. Secara syara, i'tikaf artinya tetap berada di masjid dengan cara tertentu. Ulasan tengan makna i'tikaf ini tidak jauh berbeda dengan istilah lainnya.

Hadits Aisyah ﵂ mengindikasikan anjuran i'tikaf secara mutlak, anjuran i'tikaf pada bulan Ramadhan secara khusus. Lebih khusus lagi, pada sepuluh hari yang terakhir. Hadits ini juga mempertegas anjuran tersebut dengan redaksi yang memberi isyarat bahwa Rasulullah melakukan i'tikaf secara kontinu. Bahkan, hal ini disebutkan secara jelas dalam riwayat lain. Seperti telihat pada redaksi فِي كُلِّ رَمَضَانَ "pada seluruh bulan Ramadhan", dan diperkuat dengan praktik i'tikaf yang dilakukan oleh para istri beliau setelah beliau wafat. Hadits ini mengindikasikan kesamaan laki-laki dan perempuan dalam soal i'tikaf.

Redaksi فَإِذَا صَلَّى الْغَدَاةَ جَاءَ مَكَانَهُ الَّذِي اعْتَكَفَ فِيهِ "begitu usai shalat Subuh, beliau menghampiri tempat yang biasa beliau gunakan i'tikaf". Menurut jumhur ulama, apabila Rasulullah ﷺ hendak melakukan i'tikaf sepuluh hari, beliau memasuki tempat i'tikaf sebelum terbenam matahari. Beliau mulai masuk beri'tikaf pada permulaan malam. Hadits ini justru berkonsekuensi permulaan i'tikaf pada pagi hari. Hadits yang lain lebih kuat dibanding hadits ini dari sisi dalil.[35] Akan tetapi, pernyataan Aisyah di atas dapat ditafsirkan, Rasulullah ﷺ telah memulai i'tikaf. Masuknya beliau ke tempat i'tikaf pada waktu itu (usai shalat Subuh) untuk memisahkan diri dari orang-orang setelah beliau berkumpul bersama mereka dalam shalat, bukan berarti beliau baru memulai i'tikaf saat masuk tempat itu.

---

[35] HR. Al Bukhari, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad dari hadits Aisyah ﵂.

Yang dimaksud *mu'takaf* dalam hadits di atas yaitu, tempat yang digunakan secara khusus untuk i'tikaf atau dipersiapkan untuk itu, seperti riwayat bahwa beliau beri'tikaf di dalam kemah, atau riwayat para istri beliau membuat kemah. Pengertian ini disingguh dalam hadits di atas dengan redaksi "beliau menghampiri tempat yang digunakan untuk i'tikaf" dalam kata kerja bentuk lampau.

Hadits-hadits ini dijadikan dalil bahwa masjid merupakan syarat i'tikaf, mengingat masjid dibangun untuk tujuan itu. Ketentuan ini menyalahi kebiasaan yang sering terjadi, yaitu timbulnya percampuran berbagai jenis orang, terlebih wanita. Seandainya i'tikaf boleh dilakukan di rumah, aturan ini tentu menyalahi kondisi seharusnya, karena tidak terjadi percampuran berbagai jenis orang di masjid. Kesulitan bagi wanita untuk meninggalkan rumah tidak lain karena hambatan-hambatan kodrati.

Sebagian ahli fikih memperbolehkan kaum hawa untuk beri'tikaf di masjid di dalam rumahnya. Yaitu tempat yang dipersiapkan dan digunakan untuk shalat. Menurut satu pendapat, sebagian ulama memperboleh lelaki i'tikaf di masjid rumah dengan analogi kaum wanita.

٢٠٩- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّهَا كَانَتْ تُرَجِّلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهِيَ حَائِضٌ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فِي الْمَسْجِدِ وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا يُنَاوِلُهَا رَأْسَهُ.

وَفِي رِوَايَةٍ: وَكَانَ لاَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلاَّ لِحَاجَةِ الإِنْسَانِ. وَفِي رِوَايَةٍ: أَنَّ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: إِنْ كُنْتُ لأَدْخُلُ الْبَيْتَ لِحَاجَةٍ وَالْمَرِيْضِ فِيْهَا فَمَا أَسْأَلُ عَنْهُ إِلاَّ وَأَنَا مَارَّةٌ.

209. Diriwayatkan dari Aisyah ﵂ bahwa dia menyisir Nabi ﷺ, padahal dia sedang haid, dan beliau sedang beri'tikaf di masjid. Aisyah berada di kamar, dan beliau merebahkan kepala pada Aisyah.

Dalam riwayat yang lain disebutkan, "Beliau tidak masuk rumah kecuali ada hajat."

Dalam riwayat lainnya disebutkan, Aisyah ﵂ berkata, "Jika aku hendak masuk rumah karena suatu hajat atau ada orang sakit di dalamnya, aku tidak bertanya kepadanya, aku hanya melewatinya begitu saja."[36]

Penjelasan:

Kata التَّرْجِيْل artinya adalah menyisir rambut.

Hadits ini merupakan dalil tentang kesucian badan wanita yang haid, sekaligus dalil bahwa menjulurkan kepala ke luar masjid tidak membatalkan i'tikaf. Berdasarkan hadits ini, sebagian ahli fikih berpendapat, mengeluarkan anggota tubuh dari suatu tempat di mana dia telah bersumpah tidak akan keluar darinya, tidak melanggar sumpah. Demikian sebaliknya, mengeluarkan sebagian anggota tubuh dari suatu tempat di mana dia bersumpah tidak akan keluar darinya, juga tidak melanggar sumpah.

Dua hukum ini ditinjau dari aspek, bahwa larangan keluar masjid saat i'tikaf sebanding dengan mengaitkan pelanggaran sumpah dengan keluar masjid. Sebab, hukum pada setiap kasus ini berkaitan dengan tidak adanya tindakan keluar. Mengeluarkan sebagian anggota tubuh jika berkonsekuensi terhadap pelanggaran objek yang terkait dengan hukum pada salah satu kasus, juga berkonsekuensi pelanggaran pada kasus lain. Sebaliknya, jika ia tidak berkonsekuensi pelanggaran pada salah

---

[36] HR. Al Bukhari —dengan berbagai redaksi yang berbeda dan ini salah satunya—, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

satunya, ia pun tidak berkonsekuensi pelanggaran pada yang lain. Sebab, keduanya mempunyai sumber yang sama.

Logika hukum di atas juga berlaku dalam kasus keluar bagi orang yang bersumpah tidak akan keluar dari suatu tempat. Uraiannya sebagai berikut: seandainya memasukkan sebagian anggota tubuh berkonsekuensi terhadap hukum yang terkait dengan masuknya seluruh tubuh, tentu keluarnya sebagian anggota tubuh juga berkonsekuensi terhadap hukum yang terkait dengan keluarnya seluruh tubuh. Akan tetapi, dalam kasus itu tidak berkonsekuensi demikian, maka dalam kasus ini berlaku sama.

Penjelasan keterikatan hukum, bahwa hukum pada dua kasus ini terkait secara keseluruhan. Adakalanya sebagian objek memenuhi akibat hukum yang berlaku secara global, atau tidak demikian....dan seterusnya.

Redaksi وَكَانَ لاَ يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلاَّ لِحَاجَةِ الإِنْسَانِ "beliau tidak masuk rumah kecuali ada hajat" merupakan ungkapan dari kebutuhan darurat seperti hadas dan makan. Tidak diragukan lagi, keluar masjid untuk keperluan buang hadas tidak membatalkan i'tikaf, karena ini kondisi darurat, sementara masjid terlarang untuk itu. Seluruh keterangan yang dikemukakan para ahli fikih—bahwa beliau tidak keluar dari masjid, atau perbedaan pendapat tentang boleh tidaknya keluar masjid—, hadits ini mengindikasikan bahwa beliau tidak keluar masjid saat i'tikaf, sesuai makna umumnya. Jika terdapat indikator berupa keperluan untuk keluar masjid, karena ini sering terjadi, atau adanya anjuran syara' untuk keluar seperti menjenguk orang sakit, shalat jenazah, dan sebagainya, maka dalil larangan keluar ini semakin kuat.

Dalam riwayat lain yang bersumber dari Aisyah disebutkan, boleh menjenguk orang sakit dengan cara sekadar melewatinya, tidak singgah. Redaksi hadits ini memberi isyarat bahwa orang yang sedang beri'tikaf tidak boleh menjenguk orang sakit kecuali dengan cara ini.

٢١٠- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِنِّي كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً -وَفِي رِوَايَةٍ: يَوْمًا- فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، قَالَ: فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ. وَلَمْ يَذْكُرْ بَعْضُ الرُّوَاةِ يَوْمًا وَلاَ لَيْلَةً.

210. Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, dia berkata, "Wahai Rasulullah, sungguh, dulu pada masa jahiliyah aku bernadzar akan beri'tikaf semalam—dalam riwayat lain, sehari—di Masjidil Haram." Beliau bersabda, "*Penuhilah nadzarmu.*"

Sebagian periwayat tidak menyebutkan kata "semalam" dan "sehari".[37]

Penjelasan:

Hadits ini memuat beberapa pesan, yaitu:.

Pertama, terikatnya nadzar untuk tujuan ibadah. Berdasarkan pesan umum hadits, ulama berdalil tentang kewajiban memenuhi seluruh bentuk nadzar.

Kedua, hadits di atas dijadikan dalil oleh ulama yang berpendapat tentang keabsahan nadzar orang kafir. Ini pendapat —atau *wajh*— dalam madzhab Syafi'i. Pendapat *asyhar* menyebutkan, tidak sah, karena nadzar itu ibadah: pendekatan diri seorang hamba kepada Allah, sedangkan orang kafir bukan ahli ibadah. Ulama yang berpendapat demikian berargumen dengan menafsirkan hadits tersebut bahwa Rasulullah menyuruh Umar untuk beri'tikaf sehari yang sama dengan nadzarnya, agar dia tidak menodai ibadah yang telah diniati. Beliau menyebut i'tikaf sebagai sesuatu yang dinadzari karena ia mirip

[37] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Hurairah, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

dengan objek nadzar dalam Islam, dan berfungsi sama sebagai ketaatan yang telah diniati.

Dengan demikian, sabda Rasulullah أَوْفِ بِنَذْرِكَ *"penuhi nadzarmu"* termasuk majaz *hadzaf* (pembuangan bagian kalimat) atau majaz *tasybih* (penyerupaan dengan objek lain). Bunyi tekstual hadits tidak sesuai dengan asumsi ini. Apabila terdapat dalil yang lebih dari bunyi tekstual hadits yang menyebutkan i'tikaf orang kafir tidak sah, ia boleh digunakan sebagai hujah penafsiran ini. Jika tidak ada, penafsiran ini tidak bisa dijadikan hujah.

Ketiga, hadits ini mengindikasikan puasa bukan syarat i'tikaf, karena malam bukan waktu untuk berpuasa. Bahkan, Rasulullah menyuruh Umar untuk memenuhi nadzar i'tikaf pada malam hari. Tidak ada pensyaratan puasa dalam i'tikaf, menurut pendapat madzhab Syafi'i. Sementara madzhab Malik dan Abu Hanifah mensyaratkannya.

Ulama yang menyaratkan puasa dalam i'tikaf, menakwil kata 'malam' dengan arti 'siang hari'. Sebab, kata *lail* dalam bahasa Arab kebanyakannya diartikan 'hari'. Misalnya, seperti kalimat صُمْنَا خَمْسًا "kami berpuasa lima malam", karena kata الْخَمْسُ ditujukan untuk malam hari. Jika yang dimaksud "lima hari" orang Arab akan menggunakan kata الْخَمْسَةُ . Penggunaan kata 'malam' namun yang dimaksud adalah 'siang hari'. Menurut pendapat lain, maksudnya waktu malam berikut siang harinya. Sebagai dalil, pada sebagian riwayat lainnya menggunakan kata الْيَوْمُ.

٢١١- عَنْ صَفِيَّةِ بْنِ حُيَيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُعْتَكِفًا فَأَتَيْتُهُ أَزُوْرُهُ لَيْلاً فَحَدَّثْتُهُ، ثُمَّ قُمْتُ لأَنْقَلِبَ، فَقَامَ مَعِي لِيَقْلِبَنِي -وَكَانَ مَسْكَنُهَا فِي دَارِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ-، فَمَرَّ رَجُلاَنِ

مِنَ الأَنْصَارِ. فَلَمَّا رَأَيَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْرَعَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَلَى رِسْلِكُمَا، فَإِنَّهَا صَفِيَّةُ بِنْتُ حُيَيٍّ، فَقَالاَ: سُبْحَانَ اللهِ يَا رَسُوْلَ اللهِ، فَقَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنِ ابْنِ آدَمَ مَجْرَى الدَّمِ، وَإِنِّي خَشِيْتُ أَنْ يَقْذِفَ فِي قُلُوْبِكُمَا شَرًّا أَوْ قَالَ شَيْئًا.

وَفِي رِوَايَةٍ: أَنَّهَا جَاءَتْ تَزُوْرُهُ فِي اعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ، فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً، ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَهَا يَقْلِبُهَا حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ عِنْدَ بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ. ثُمَّ ذَكَرَهُ بِمَعْنَاهُ.

211. Diriwayatkan dari Shafiyah binti Huyain ﷺ, dia berkata: Nabi ﷺ sedang beri'tikaf. Aku datang mengunjungi beliau pada malam hari. Aku berbicara dengan beliau, kemudian segera kembali. Namun, beliau turut berdiri untuk mengantarkan aku—tempat tinggal Shafiyah di rumah Usamah bin Zaid. Dua lelaki Anshar lewat. Ketika mereka melihat Rasulullah ﷺ, langsung bergegas. Nabi ﷺ berkata, "*Pelan-pelanlah kalian! Dia Shafiyah binti Huyuyin.*" Mereka berkata, "Maha suci Allah! Wahai Rasulullah."

Rasulullah bersabda, "*Sesungguhnya setan mengalir dalam diri anak Adam seperti aliran darah. Sungguh, aku khawatir dia melemparkan keburukan dalam hati kalian* atau mengatakan sesuatu."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Shafiyah datang mengunjungi Rasulullah ﷺ saat sedang beri'tikaf di masjid pada sepuluh hari terakhir bulan Ramadhan. Dia berbicara sesaat di sampingnya, kemudian segera pulang. Nabi ﷺ lalu berdiri dan mengantarkannya sampai pintu masjid, di samping pintu kamar Ummu Salamah."

Periwayat kemudian meneruskan hadits ini dengan makna yang sama dengan hadits di atas.[38]

Penjelasan:

Shafiyah binti Huyuy bin Akthab, berkebangsaan Bani Israil, keturunan Harus ﷺ, dan beragama Nasrani. Dia sahaya milik Salam bin Misykam, kemudian diambil alih oleh Kinanah bin Abu Al Huqaiq. Kinanah tewas dalam peristiwa Khaibar. Shafiyah kemudian dinikahi oleh Nabi ﷺ pada tahun 7 H. Shafiyah meninggal dunia pada Ramadhan pada masa kekuasaan Mu'awiyah, tahun 50 H.

Hadits ini mengindikasikan perempuan boleh mengunjungi orang yang sedang beri'tikaf, juga boleh berbicara dengannya. Hadits ini juga menggambarkan sikap ramah orang yang dikunjungi untuk mengantarkan pengunjung, terlebih jika kondisi menuntut demikian seperti waktu malam. Dalam riwayat kedua dijelaskan, Nabi ﷺ berjalan bersama Shafiyah hanya sampai pintu masjid.

Hadits ini juga mengajarkan agar kita menghindari perbuatan yang dapat menimbulkan perasangka orang lain yang tidak pantas. Sebagian ulama menyatakan, seandainya hati kedua pria Anshar ini menaruh kecurigaan yang berlebih terhadap Rasulullah ﷺ dan Shafiyah, sungguh mereka telah kafir. Akan tetapi, Nabi ﷺ hendak mengajar umatnya. Inilah sikap yang sepatutnya dimiliki oleh para ulama dan orang yang disepuhkan. Mereka tidak boleh melakukan perbuatan yang dapat menimbulkan perasangka buruk, meskipun itu dilakukan dengan penuh keikhlasan. Sebab, apabila umat telah berprasangka pada para ulama, mereka tidak akan menyerap ilmunya.

---

[38] HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

Para ulama menyatakan, seyogianya seorang hakim memberikan penjelasan aspek hukum kepada tersangka, jika ia tidak mengerti soal hukum. Tindakan ini untuk menghindari tuduhan rekayasa dalam hukum.

Terakhir, hadits di atas menerangkan serangan godaan setan dalam diri manusia. Bisikan setan dalam hati yang tidak sanggup ditepis, tidak akan dihukum oleh Allah, sesuai dengan firman Allah لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا *"Allah tidak akan membebani diri seseorang kecuali sesuai kemampuannya"* (Qs. Al Baqarah [2]: 286); dan sejalan dengan sabda Nabi ﷺ tentang waswas yang sangat sukar dihindari oleh manusia ذَلِكَ مَحْضُ الإِيْمَانِ *"itu kemurnian iman"*.

Para ulama menafsirkan hadits ini, kesukaran menghadapi waswas dalam hati merupakan kemurnian iman, bukan waswas. Bagaimana pun bentuknya, hadits ini merupakan dalil bahwa waswas dalam hati tidak akan dikenai sanksi. Benar, membedakan antara waswas yang tidak akan dihukum Allah dan keraguan, sangat sulit. *wallahu a'lam.*

KITAB HAJI

Bab: Miqat

٢١٢- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَّتَ لِأَهْلِ الْمَدِيْنَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ وَلِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنُ الْمَنَازِلِ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلَمْلَمُ، هُنَّ لَهُمْ وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ أَوِ الْعُمْرَةِ، وَمَنْ كَانَ دُوْنَ ذَلِكَ، فَمِنْ حَيْثُ أَنْشَأَ حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ.

212. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa Rasulullah ﷺ menetapkan Dzul Hulaifah sebagai miqat penduduk Madinah; Al Juhfah, miqat penduduk Syam; Qarnul Manazil, miqat penduduk Najd; dan Yalamlam, miqat penduduk Yaman. Seluruh miqat ini bagi mereka dan penduduk di luar daerah tersebut yang datang melalui wilayah itu, bagi orang yang hendak menunaikan haji atau umrah. Orang yang berada kurang dari itu, maka (miqatnya) dari tempat dia berangkat, sehingga penduduk Makkah miqatnya dari Makkah.[39]

Penjelasan:

"Haji" secara bahasa berarti menyengaja (bertujuan). Secara syara, haji adalah niat tertentu ke tempat tertentu dan dengan cara tertentu.[40]

---

[39] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ahmad.

[40] Al Azhari menyatakan, "Kata 'haji' berasal dari kalimat *hajajtuhu,* 'mendatanginya berulang kali'. Al-Laits menyatakan, 'Arti haji secara bahasa adalah berziarah ke

Kata وَقَّتَ "menetukan miqat" menurut satu pendapat, kata اَلتَّوقِيتُ makna dasarnya menyebutkan waktu. Yang lebih tepat yaitu, mengaitkan hukum dengan waktu. Kemudian kata ini digunakan untuk membatasi sesuatu secara mutlak, karena *at-tauqit* berarti membatasi dengan waktu. Pembatasan ini selanjutnya menjadi makna lazim *at-tauqit,* sehingga untuk merujuk makna 'batasa' digunakan kata *at-tauqit.*

Kata وَقَّتَ dalam hadits ini mungkin yang dimaksud adalah pembatasan, artinya membatasi tempat-tempat ini untuk ihram. Mungkin juga yang dimaksud adalah mengaitkan ihram dengan waktu sampainya calon jemaah haji atau umrah di beberapa wailayah ini dengan syarat hendak menunaikan haji atau umrah. Maksud pembatasan tempat-tempat ini untuk ihram adalah, orang yang hendak menunaikan haji atau umrah tidak boleh melewati tempat tersebut kecuali dalam keadaan berihram, meskipun kata وَقَّتَ sendiri tidak memuat penegasan hukum wajib.

Dalam riwayat lain menggunakan redaksi يُهِلُّ أَهْلُ الْمَدِينَةِ "penduduk Madinah berihram", bentuk kalimat berita yang bermakna perintah. Namun, pada sebagian riwayat lainnya menggunakan bentuk kalimat perintah.

Ulasan mengenai miqat-miqat haji dan umrah di atas berisi bebera masalah.

Pertama: Pembatasan tempat-tempat ini sebagai tempat memulai ihram bagi penduduk tempat tersebut telah disepakati ulama. Kewajiban mengeluarkan dam bagi calon haji atau umrah yang melewati miqat tanpa berihram, tidak merujuk pada hadits ini.[41] Bersumber dari

---

tempat yang diagungkan'. Mayoritas ulama menyatakan, "Haji ialah memperlama perbedaan atas sesuatu. Arti ini dipilih oleh Ibnu Jarir. Pengertian yang pertama yang populer.

41 Yaitu hadits yang bersumber dari Ibnu Abbas ﷺ secara *marfu'* dan *mauquf,*

sebagian ulama, bahwa calon jemaah haji yang melewati miqat tanpa beriharam, hajinya tidak sah. Pada satu sisi pendapat ini bersumber dari hadits ini. sepertinya ia membutuhkan pendahuluan lain dari hadits lain, atau dalil lainnya.

Kedua: "Dzul Hulaifah" adalah miqat yang letaknya paling jauh dari Makkah. Jaraknya sekitar 10 atau 9 *marhalah* dari Makkah.[42]

"Al Juhfah" menurut satu pendapat, dinamakan demikian karena daerah ini pernah disapubersih oleh banjir pada suatu waktu. Jaraknya 3 *marhalah* dari Makkah. Al Juhfah juga disebut Mahya'ah atau Mahi'ah.

"Qarnul Manazil" penyusun *Ash-Shihah* menyebutnya "Qarnul Manazil" dan melakukan kesalahan dalam masalah ini, seperti kekeliruan penisbatan Uwaisa Al Qarni ke daerah Qarnul Manazil. Sebenarnya Uwaisa dinisbahkan ke daerah Qaran, satu pusat kota di Marad, sebagaimana diulas dalam hadits yang di dalamnya menceritakan pencarian Umar terhadap Uwaisa.

مَنْ تَرَكَ نُسُكًا فَعَلَيْهِ دَمٌ.

"Barangsiapa meninggalkan nusuk (ibadah), maka ia wajib membayar denda (damm)."

Al Hafizh dalam *At-Talkhis Al Habir* menyatakan, "Adapun hadits yang *mauquf* diriwayatkan oleh Malik dalam *Al Muwaththa'*; Asy-Syafi'i meriwayatkan dari Malik, dari Ayyub, dari Sa'id bin Jubair, dengan redaksi,

مَنْ نَسِيَ عَنْ نُسُكِهِ شَيْئًا أَوْ تَرَكَهُ فَلْيُهْرِقْ دَمًا.

"*Siapa yang melupakan sesuatu dalam nusuknya atau meninggalkannya, maka hendaklah menyembelih dam.*"

Sedangkan hadits yang *marfu'* diriwayatkan oleh Ibnu Hazm dari jalur periwayatan Ali bin Al Ja'd, dari Ibnu Uyainah, dari Ayyub. Ibnu Hazm mempermasalah periwayat hadits ini dari Ali bin Al Ja'ad—Ahmad bin Ali bin Sahal Al Marwazi—dia berkata, "Ali bin Al Ja'ad tidak dikenal." Demikian pula periwayat yang meriwayatkan darinya— Ali bin Ahmad Al Maqdisi. Dia berkata, "Keduanya tidak dikenal."

Tentang kewajiban damm para ahli fikih hanya merujuk pada atsar ini.

42 Dzul Hulaifah sekarang bernama Abar Ali (atau Bir Ali).

"Yalamlam" ada juga yang menyebutnya "Alamlam", jaraknya 2 *marhalah* dari Makkah, sama seperti Qaran.

Ketiga: Kata ganti هُنَّ merujuk pada miqat-miqat ini. Kata لَهُنَّ merujuk pada daerah-daerah tersebut, yaitu Madinah, Syam, Najed, dan Yaman. Seluruh miqat ini diperuntukkan bagi penduduk daerah ini. Seharusnya menggunakan redaksi هُنَّ لَهُمْ karena yang dimaksud adalah penduduk daerah setempat. Redaksi ini digunakan pada sebagian riwayat.

Keempat: redaksi وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ "*dan penduduk di luar daerah tersebut yang datang melalui wilayah itu*" berkonsekuensi, jika orang yang berasal dari miqat lain melewati wilayah ini, maka dia harus berihram dari wilayah tersebut: tidak boleh melewatinya tanpa berihram. Contoh, seorang calon haji dari Syam (yang miqatnya di Juhfah) melewati wilayah Dzul Hulaifah, maka dia wajib berihram dari sana, tidak perlu kembali ke Juhfah. Demikian menurut madzhab Syafi'i.

Seorang penyusun kitab[43] menulis "tidak ada perbedaan pendapat soal ini". Namun, tidak demikian kenyataannya, karena kalangan Malikiyah menegaskan bahwa orang tersebut boleh melalui Juhfah. Mereka menyatakan, lebih utama dia beriharam dari Dzul Hulaifah. Mungkin maksud pernyataan ini ialah, tidak ada perbedaan pendapat soal ini dalam madzhab Syafi'i, meskipun dia telah menyebutkan hukum secara mutlak, tanpa menyandarkan pada madzhab siapa pun, dan menyatakan 'tidak ada perbedaan pendapat'.

---

[43] Maksudnya adalah An-Nawawi, karena dia menulis dalam *Syarah Al Muhadzdzab,* "Pendapat yang terkenal menurut kalangan Malikiyah, seorang penduduk Syam, misalnya, jika melewati Dzul Hulaifah tanpa berihram dari miqatnya yang asli—Juhfah—hal itu diperbolehkan, meskipun yang lebih utama tidak demikian." Pendapat ini dikemukakan oleh kalangan Hanafiyah, Abu Tsaur, dan Ibnu Al Mundzir dari kalangan Syafi'iyah.

Di sini juga ada sedikit tinjauan, karena kalimat وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ "*dan penduduk di luar daerah tersebut yang datang melalui wilayah itu*" berlaku umum kepada setiap orang yang datang, termasuk jamaah haji yang miqatnya berada di depan miqat yang dilaluinya, dan jemaah haji yang miqatnya tidak berada di depannya.

Redaksi وَلأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةُ "*miqat penduduk Syam adalah Al Juhfah*" berlaku umum bagi orang yang awalnya melalui miqat lain. Jika kami berpendapat sesuai pesan umum pertama hadits ini, orang Syam yang melalui Dzul Hulaifah masuk koridor hadits ini. Jadi, dia wajib ihram dari sana. Ketika memberlakukan keumuman yang kedua—bahwa miqat penduduk Syam, Juhfah—termasuk di dalamnya orang yang melalui Dzul Hulaifah ini. Jadi, ia boleh melalui Dzul Hulaifah. Masing-masing redaksi ini mempunyai sifat umum dari satu persepsi. Seperti halnya redaksi وَلِمَنْ أَتَى عَلَيْهِنَّ مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ "*dan penduduk di luar daerah tersebut yang datang melalui wilayah itu*" berlaku khusus bagi calon haji yang miqatnya tidak berada di hadapannya, kalimat وَلأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةُ "*miqat penduduk Syam adalah Al Juhfah*" bisa diartikan khusus bagi orang yang tidak melalui miqat-miqat ini.

Kelimat: redaksi مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ "*bagi orang yang hendak menunaikan haji atau umrah*" mengindikasikan pengkhususan hukum ini terhadap orang yang hendak menunaikan salah satunya. Orang yang tidak hendak menunaikan haji atau umrah, ketika melalui miqat ini, tidak wajib berihram. Dia boleh melalui miqat tersebut tanpa berihram.

Keenam: Kalimat مِمَّنْ أَرَادَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ "*bagi orang yang hendak menunaikan haji atau umrah*" dijadikan sebagai dalil orang yang sekadar memasuki kota Makkah tidak wajib ihram. Demikian salah satu pendapat Asy-Syafi'i, dengan meninjau pesan redaksi ini, bahwa orang yang tidak hendak menunaikan haji atau umrah tidak waji berihram.

Termasuk di dalamnya orang yang hendak masuk Mekan bukan untuk tujuan haji atau umrah.

Pada mulanya masalah ini berkaitan dengan asumsi bahwa pemahaman redaksi ini bersifat umum, karena ia berarti 'orang yang tidak hendak menunaikan haji atau umrah tidak wajib berihram dari miqat-miqat tersebut. Pemahaman ini umum yang mencakup orang yang tidak hendak menunaikan haji atau umrah dan orang yang tidak memasuki Makkah. Juga termasuk orang yang tidak hendak berhaji atau umrah, namun hanya ingin masuk Makkah. Keumuman pemahaman tersebut dapat ditinjau dari perspektif ushul fikih.

Berangkat dari asumsi tentang keumuman hadits ini, maka apabila hadits ini menunjukkan kewajiban ihram bagi orang yang memasuki Makkah, dan indikasi tersebut bersifat tekstual, maka pesan tekstual ini wajib diprioritaskan daripada pemahaman di atas. Sebab, pesan inti hadits di atas adalah hukum ihram di beberapa tempat tersebut, bukan bertujuan menjelaskan hukum orang yang masuk Makkah. Apabila pesan umum tidak dimaksudkan dalam sebuah teks maka indikator keumuman tersebut tidak kuat, jika ditinjau dari konteks redaksi yang bersifat tekstual.

Pesan sesuai teks hadits ini, dengan asumsi penerimaan makna umum dan aplikasinya terhadap orang yang hendak ke Makkah bukan untuk tujuan haji atau umrah adalah, ia tidak wajib ihram dari miqat-miqat tersebut. Namun, tidak adanya kewajiban ini tidak serta merta menunjukkan tidak adanya kewajiban ihram ketika masuk Makkah.

Ketujuh: Hadits ini mengindikasikan bahwa kewajiban haji tidak bersifat segera. Sebab, orang yang melalui miqat-miqat di atas tidak hendak berhaji atau menunaikan umrah, termasuk di dalamnya adalah orang yang tidak berhaji. Redaksi tersebut berkonsekuensi, orang yang melalui miqat tidak wajib berihram, ditinjau dari pemahaman terhadap teks ini. Seandainya haji diwajibkan secara segera, orang yang

masuk Makkah wajib berihram, baik dia hendak menunaikan haji maupun tidak. Ulasan masalah ini terkait dengan pembahasan sebelumnya.

Kedelapan: Kalimat وَمَنْ كَانَ دُوْنَ ذَلِكَ فَمِنْ حَيْثُ أَنْشَأَ "orang yang berada kurang dari itu, maka (miqatnya) dari tempat dia berangkat" artinya adalah, orang yang tempat tinggalnya di dalam miqat, ketika hendak melakukan perjalanan haji atau umrah, maka miqatnya adalah tempat tinggalnya. Dia tidak wajib berangkat menuju miqat-miqat yang dijelaskan dalan hadits ini.

Kesembilan: Hadits ini menunjukkan bahwa penduduk Makkah berihram dari sana. Hal ini khusus berlaku untuk ihram haji, karena penduduk Makkah yang hendak berihram umrah, dia harus berihram dari tanah halal terdekat. Hadits ini memberi isyarat bahwa ihram orang yang umrah dari Makkah juga. Sebagian kalangan Syafi'iyah berpendapat, ihram di seluruh tanah suci, diperbolehkan. Hadits ini secara tekstual bertentangan dengan pendapat ini. Temasuk katagori penduduk Makkah, adalah penduduk di luar Makkah yang sedang berada di Makkah.

٢١٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يُهِلُّ أَهْلُ الْمَدِيْنَةِ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ وَأَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ وَأَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ. قَالَ: وَبَلَغَنِي أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَيُهِلُّ أَهْلُ الْيَمَنِ مِنْ يَلَمْلَمَ.

213. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Penduduk Madinah berihram dari Dzul Hulaifah; penduduk Syam dari Al-Juhfah; dan penduduk Najd dari Qarn.*"

Abdullah bin Umar berkata, "Aku menerima informasi bahwa Rasulullah SAW bersabda, '*Penduduk Yaman berihram dari Yalamlam*'."[44]

Penjelasan:

Redaksi يُهِلُّ *"berihram"* memperjelas keterangan yang telah penulis singgung di atas, bahwa hadits ini mengindikasikan perintah berihram. Kalimat ini berbentuk berita, namun yang dimaksud adalah kalimat perintah. Ibnu Umar tidak mendengar keterangan tentang miqat penduduk Yaman dari Nabi ﷺ. Keterangan ini disebutkan oleh Ibnu Abbas. Karena itu, baik kiranya mendahulukan hadits Ibnu Abbas ﷺ.

Bab: Pakaian yang Dikenakan Orang Ihram

٢١٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَجُلاً قَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَلْبَسُ الْقُمُصَ وَلاَ الْعَمَائِمَ وَلاَ السَّرَاوِيْلاَتِ وَلاَ الْبَرَانِسَ وَلاَ الْخِفَافَ إِلاَّ أَحَدٌ لاَ يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ وَلاَ يَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ أَوْ وَرَسٌ. وَلِلْبُخَارِيِّ: وَلاَ تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ وَلاَ تَلْبَسُ الْقُفَّازَيْنِ.

214. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, seorang lelaki berkata, "Wahai Rasulullah, pakaian apakah yang boleh dikenakan

[44] HR. Al Bukhari dengan beberapa redaksi yang berbeda, salah satunya redaksi ini, Muslim, An-Nasa`i, dan Ahmad.

orang ihram?" Rasulullah ﷺ bersabda, "*(Orang ihram) tidak boleh mengenakan baju gamis, serban, celana panjang, baju burnus, khuf, kecuali bagi orang yang tidak punya sendal, boleh mengenakan sepasang khuff dan hendaklah ia memotongnya hingga di bawah mata kaki. Ia tidak boleh mengenakan pakaian yang terkena minyak za'faran atau wars.*"

Redaksi hadits Al Bukhari berbunyi, "*Perempuan (yang berihram) tidak boleh mengenakan penutup wajah (cadar), dan tidak memakai sarung tangan.*"[45]

Penjelasan:

Hadits ini memuat beberapa masalah, yaitu:

Pertama: Rasulullah ﷺ ditanya tentang pakaian yang boleh dikenakan orang ihram. Namun, beliau menjawab dengan sesuatu yang tidak boleh dikenakan orang ihram, karena pakaian yang tidak boleh dikenakan jumlahnya terbatas, sedangkan yang boleh dipakai jumlahnya tidak terbatas. Alasan utamanya, mubah merupakan hukum asal pakaian.

Hadits di atas mengingatkan, sebaiknya pertanyaan itu tentang pakaian yang tidak boleh dikenakan saat ihram; sekaligus menegaskan bahwa pertimbangan jawaban adalah tercapainya pesan yang dimaksud dengan cara apa pun, meskipun dengan perubahan atau penambahan objek yang ditanyakan. Jawaban tidak disyaratkan harus sesuai dengan pertanyaan.

---

[45] Hadits pertama diriwayatkan oleh Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidizi, Ibnu Majah, dan Ahmad.
Sementara hadits kedua diriwayatkan oleh Al Bukhari di akhir Kitab Haji, An-Nasa`i, Ahmad, dan At-Tirmidzi.
At-Tirmidzi men-*shahih*-kan hadits ini.

Kedua: Para ulama sepakat orang ihram dilarang mengenakan pakaian yang disebut dalam hadits ini. Para ahli fikih aliran qiyas mengatagorikan pakaian yang dilarang ini dalam beberapa kategori. Katagori serban dan *burnus* (mantel yang bertudung kepala) mencakup seluruh jenis pakaian atau asesoris untuk menutup kepala, baik tertutup rapat secara keseluruhan maupun tidak.

Bisa jadi kata الْعَمَائِمَ "sorban" sebagai sample penutup kepala yang tidak menutup seluruh kepala, dan kata الْبَرَانِسَ "*burnus*" sampel penutup kelapa yang menutupi seluruh kepala. Menurut satu pendapat, yang dimaksud *burnus* adalah peci panjang yang sering dipakai oleh para zuhud pada masa awal Islam.

Selanjutnya, penyebutan الْقُمُصَ "baju gamis" untuk mengharamkan pakaian berjahit yang menutupi badan, kain rajutan sejenisnya bagi orang ihram. Penyebutan kata "khuff dan kaos tangan (*qaffazain)*—kain yang biasa digunakan oleh perempuan di kedua tangan—menurut pendapat lain, *quffaz* sering diisi kapas dan dipasangi kancing, mengindikasikan pengharaman kain yang menutup seluruh anggota tubuh tertentu seperti kaos tangan sesuai kebiasaan yang berlaku. Seperti halnya "celana panjang (*sarawil*), karena ia menutup seluruh bagian perut.

Ketiga: Ketika orang yang berihram tidak mempunayai sepasang sandal, dia boleh mengenakan khuff yang bagian atasnya dipotong hingga di bawah mata kaki. Menurut kalangan Hanbaliyah, keduanya tidak perlu dipotong. Hadits ini menunjukkan adanya perbedaan dengan pernyataan mereka.[46] Perintah memotong khuff di

---

[46] Rasulullah ﷺ menyebutkan hadits ini di Madinah. Sedangkan, hadits tentang tidak adanya pemotongan khuff bagi orang ihram yang tidak mempunyai sandal, dikemukakan oleh Rasulullah di Arafah. Ini hadits Ibnu Abbas yang akan disebutkan nanti. Pendapat yang lebih *shahih* adalah tidak perlu memotong khuf,

sini berikut unsur perusakan harta benda mengindikasikan adsa perbedaan hadits ini dengan pendapat Hanbaliyah.

Keempat: "Pakaian" dalam hadits ini, menurut para ahli fikih, adalah seluruh jenis pakaian yang biasa dikenakan oleh tubuh dan anggota tubuh seperti tersebut di atas. Seandainya orang yang ihram menyelendangkan baju gamis di bahunya, itu tidak dilarang, karena cara menggunakan gamis biasanya tidak diselendangkan. Para ulama berbeda pendapat tentang baju *qaba'* (pakaian luar) jika dikenakan tanpa memasukkan kedua tangan ke dalam lengan baju. ulama yang mewajibkan fidyah bagi orang ihram yang mengenakan *qaba'* seperti ini berpendapat, cara ini juga sudah biasa digunakan. Mereka menganggap cukup keharaman *quba'* dengan cara memakainya seperti itu.

Kelima: Kata الْمُحْرِمُ "orang yang berihram" mencakup orang yang berihram haji dan umrah sekaligus. "Ihram" ialah menunaikan salah satu nusuk dan sibuk melakukan berbagai aktivitas dalam haji dan umrah. Syaikh Abu Muhammad bin Abdussalam mengemukakan pengertian "ihram" yang sangat beragam dan rumit. Banyak diskusi seputar definisi ihram.

Apabila "ihram" didefinisikan sebagai "niat", pengertian ini disanggah karena niat merupakan syarat dalam haji sementara ihram menjadi salah satu rukun haji. Syarat sesuatu bukan sesuatu tersebut. Ada yang mendefinisikan ihram sebagai "talbiyah", karena ia tidak termasuk rukun haji. Pendapat berikutnya mengatakan, ihram adalah rukun haji. Dan, masih banyak lagi definisi "ihram" lainnya. Orang yang hendak menunaikan haji atau umrah berihram dengan melakukan amalan tertentu yang terkait dengan niat pada permulaannya.

Keenam: Larangan orang ihram menggunakanan "za'faran dan *wars*"—tumbuhan di Yaman yang dipakai sebagai bahan pewarna

---

karena hadits ini muncul belangakan. Hadits ini me-*nasakh* hadits sebelumnya seperti dikemukakan oleh Ibnu Taimiyah ﷺ.

pakaian— mengindikaskan larangan berbagai jenis wewangian dan parfum. Para ulama mengqiyaskan wewangian ini pada pengertian "barang-barang yang berbau wangi". Perbedaan pendapat ini bermuara pada jawaban apakah barang yang berbau wangit termasuk wewangian atau bukan?

Ketujuh: Pelarangan wanita yang ihram dari cadar dan kaos tangan mengindikasikan bahwa hukum ihram wanita berhubungan dengan wajah dan kedua telapak tangan. Hikmah di balik larangan ini dan pelarangan kain yang berjahit serta jenis pakaian yang telah disebut di atas adalah, agar orang yang berihram keluar dari kebiasaan sehari-hari dan meninggalkan jauh-jauh segala yang disenangi untuk mengingatkan hati pada dua hal:

a. Kita semua pasti meninggalkan dunia; melepas pakaian berjahit dan mengenakan kain kafan putih-putih untuk mengingat mati.

b. Mengingatkan diri orang yang berihram bahwa dia sedang menunaikan ibadah yang mulia, dengan cara meninggalkan segala kebiasaan. Hal ini mengantarkan dirinya untuk fokus beribadah, memperhatikan segala aturan, rukun, syarat, dan adab ibadah tersebut. *Wallahu a'lam.*

٢١٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَخْطُبُ بِعَرَفَاتٍ: مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسْ السَّرَاوِيْلَ لِلْمُحْرِمِ.

215. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ sedang menyampaikan khutbah di Arafah, "*Siapa yang tidak mempunyai sepasang sandal, hendaklah*

memakai khuf; dan siapa yang tidak mempunyai kain, hendaklah mengenakan celana panjang, bagi orang yang ihram."[47]

Penjelasan:

Berkenaan dengan hadits ini terdapat dua masalah, yaitu:

Pertama: Hadits ini dijadikan dalil oleh ulama yang tidak mensyaratkan pemotongan khuff bagi orang ihram yang tidak mempunyai sandal. Hadits ini bersifat mutlak dikaitkan dengan ada-tidaknya pemotongan khuff. Mengarahkan dalil mutlak di sini pada sesuatu yang dibatasi (*muqayyad)* sangat tepat, karena hadits yang menentukan keterangan pemotongan khuff redaksinya menggunakan kalimat perintah. Redaksi ini tentu mempunyai pesan yang lebih tegas dibanding redaksi yang umum. Jika kita tidak mengamalkan ketentuan ini, dan memperbolehkan pemakaian khuff secara *mutlak* bagi orang yang ihram, berarti kita mengabaikan pemotongan khuff yang terdapat dalam redaksi hadits yang menggunakan kalimat perintah. Hal ini tentu tidak diperbolehkan.

Keterangan di atas berbeda konsekuensinya jika redaksi yang *muthlak*[48] dan *muqayyad*[49] tersebut ditinjau dari perspektif yang memperbolehkan. Sebab, kemubahan dalam dalil mutlak menuntut konsekuensi lebih dibanding kemubahan yang terkandung dalam dalil *muqayyad.* Mengaplikasikan pesan yang kuat tentu lebih utama, karena

---

47 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.
Redaksi لِلْمُحْرِمِ *"bagi orang yang ihram"* huruf *lam* pada kata ini berfungsi untuk menjelaskan. Maksudnya adalah hukum ini berlaku bagi orang yang berihram, seperti kalimat هَيْتَ لَكَ "*marilah*".

48 Mutlak adalah lafazh yang menunjukkan makna luas untuk jenisnya (unlimited).

49 Muqayyad adalah lafazh yang hanya menunjukkan satu makna yang dicirikan dengan hekekat jenisnya (limited).

tidak terjadi kontradiksi antara kemubahan yang terdapat dalam dalil *muqayyad* dan kemubahan yang disarikan dari pesan yang lebih kuat.

Demikian halnya jika kita meninjau dari aspek pelarangan: dalil *muthlak* tentang suatu larangan tidak boleh diarahkan pada dalil *muqayyad.* Seperti penulis ulas di depan, dalil *mutlak* mengindikasikan larangan dalam wujud yang melebihi ilustrasi dalil *muqayyad* tanpa dalil yang kontradiksi dengannya. Kasus ini mencuat jika kedua hadits tersebut, misalnya, berbeda sumbernya.

Adapun jika sumber kedua hadits tersebut sama, dan perbedaan terdapat pada periwayat terakhir, berikut ulasan kami: hadits yang menyebutkan batasan memperjelas keterangan yang tidak disebutkan hadits mutlak dari seorang periwayat. Seolah-olah periwayat tersebut hanya menyebutkan hadits yang muqayad. Maka, berpijak pada persepsi ini kita menggunakan hadits yang *muqayyad.*

Ulasan kami tentang dalil pemutlakan dan pembatasan (*taqyid*) ini didasarkan pada keterangan sebagian mutaakhirin, bahwa dalil umum dalam dzat dan mutlak dalam berbagai kondisi tidak berkonsekuensi umum. Sedangkan, sampel yang kami kemukakan di atas tentang keumuman dalm berbagai kondisi yang mengikuti keumuman dalam dzat, termasuk dalam bahasan *amm*[50] dan *khash*[51].

Kedua: Mengenakan celana panjang ketika orang yang ihram tidak mempunyai kain, mengindikasikan boleh mengenakan celana panjang tanpa dipotong. Demikian ini madzhab Ahmad. Pendapat ini lebih kuat, karena tidak ada keterangan tentang memotong celanan panjang, seperti keterangan dalam dua khuf. Para ahli fikih lainnya tidak memperbolehkan celana panajang dalam bentuk aslinya, jika orang yang ihram tidak mempunyai kain.

---

50 Amm adalah lafazh yang menunjukkan semua bagian yang mencakup maknanya (collective).

51 Khash adalah lafazh yang ditujukan untuk makna tertentu saja dan tidak bias digunakan untuk yang lain (spesifik).

٢١٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ تَلْبِيَةَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لاَ شَرِيْكَ لَكَ لَبَّيْكَ، إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لاَ شَرِيْكَ لَكَ. قَالَ: وَكَانَ عَبْدُ اللهِ بْنُ عُمَرَ يَزِيْدُ فِيْهِمَا: لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ.

216. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ra, bahwa redaksi talbiyah Rasulullah saw adalah, "*Labbaikallaahumma labbaik, labbaika laa syariika laka, innal hamda wan-ni'mata laka wal mulka, laa syariika laka (aku penuhi panggilan-Mu, ya Allah, aku penuhi panggilan-Mu, aku penuhi panggilan-Mu, tidak ada sekutu bagi-Mu, aku penuhi panggilan-Mu. Sesungguhnya segala puji dan nikmat hanyalah milik-Mu, juga semua kerajaan, tidak ada sekutu bagi-Mu).*"

Ibnu Daqiq Al Id berkata: Abdullah bin Umar menambahkan talbiyah Rasulullah tersebut dengan redaksi: "*Labbaika labbaika wa sa'daika, wal khairu bi yadaika war-raghba`u ilaika wal amal (aku datang menyambut panggilan-Mu, aku datang menyambut panggilan-Mu, dan menyambut kebahagian-Mu, kebaikan ada pada kedua tangan-Mu, Aku datang menyambut panggilan-Mu, cinta dan beramal hanya kepada-Mu).*"[52]

Penjelasan:

Kata التَّلْبِيَةُ maksudnya adalah, memenuhi panggailan. Menurut sebuah riwayat kata لَبَّيْكَ maksudnya adalah aku datang menyambut panggilan-Mu. Jadi, redaksi yang kedua sebagai *taukid.*

52 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ahmad.
Al Bukhari meriwayatkan hadits ini dengan redaksi semacam ini dalam pembahasan tentang talbiyah dan pakaian ihram. Pada bagian akhir hadits ini dia berkata, "Dia tidak pernah menambah talbiyah melebihi redaksi ini"

Para pakar bahasa Arab berbeda pendapat tentang apakah kata لَبَّيْكَ adalah *isim tastniyah* (menunjukkan arti dua) atau bukan. Sebagian diantara mereka ada yang mengatakan bahwa لَبَّيْكَ adalah *isim mufrad* (bermakna tunggal), bukan *isim tastniyah.* Sebagian diantara mereka ada yang mengatakan bahwa kata لَبَّيْكَ adalah *isim tastniyah.*

Menurut sebuah riwayat lain, kata لَبَّيْكَ dari kata dasar *fi'il madhi,* yakni أَلَبَّ بِالْمَكَانِ وَلَبَّ yang artinya adalah aku datang memenuhi panggilanmu karena ketaatan kepada-Mu[53]. Menurut sebuah riwayat lain, bahwa redaksi لَبَّيْكَ diambil dari kata dasar لُبَابُ الشَّيْئِ وَهُوَ خَالِصُهُ "*sesuatu yang murni*" maksudnya adalah aku tulis datang kepada-Mu.

Redaksi إِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ "*sesungguhnya segala puji dan nikmat hanyalah milik-Mu*" diriwayatkan bahwa huruf *hamzah* dalam redaksi ini dibaca dengan harakat *kasrah* dan *fathah.* Namun bacaan dengan harakat kasrah lebih bagus, karena mengandung arti pemenuhan secara mutlak tanpa dilandasi alasan apa pun. Karena sesungguhnya segala puji dan nikmat hanyalah milik-Mu, itu berlaku atas segala hal. Sedangkan bacaan dengan harakat *fathah* menegaskan adanya alasan tertentu yang menjadi landasan. Seperti kalimat أُجِيبُكَ لِهَذَا السَّبَبِ (aku memenuhi panggilanmu karena sebab tertentu). Dan yang pertama lebih umum.

Redaksi وَالنِّعْمَةَ لَكَ "*dan nikmat hanyalah milik-Mu*" yang masyhur dalam redaksi ini adalah bacaan dengan harakat *fathah* (di-*athaf*-kan kepada *isim* إِنَّ). Namun, boleh dibaca dengan harakat *dhammah*, karena berfungsi sebagai *mubtada'*. Sedang *khabar* إِنَّ dibuang.

---

[53] Atau aku tetap berada di pintu-Mu, tidak bergeser sampai Engkau mengampuni dosaku dan menerima (amal ibadah)ku.

Redaksi وَسَعْدَيْكَ "*dan menyambut kebahagian-Mu*" sama seperti redaksi لَبَّيْكَ "*aku penuhi panggilan-Mu*" Menurut sebuah riwayat, maksudnya adalah turut andil memenuhi panggilan ibadah-Mu.

Redaksi وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ "*cinta hanya kepada-Mu*" dibaca dengan harakat *sukun* pada huruf *ghain*. Redaksi ini mempunyai dua bentuk, salah satunya ialah huruf *ra*` dibaca dengan harakat *dhammah*, dan yang kedua dibaca dengan harakat *fathah*. Kalau dibaca dengan harkaat *dhammah*, maka bentuknya adalah *isimmaqshur*, sedang kalau dibaca dengan harakat *fathah* bentuknya ialah berupa *isimmamdud*, seperti redaksi النَّعْمَاءُ وَالنُّعْمَى.

Redaksi وَالْعَمَلُ "*dan amal hanya kepadamu*", di dalam redaksi ini terjadi pembuangan, dan ada kemungkinan menurut perikaraan kami adalah seperti yang pertama, yakni إِلَيْكَوَالْعَمَلُ. Maksudnya adalah, hanya kepada-Mu aku berniat melakukan amal ini dan kupersembahkan amal ini hanya untuk-Mu, agar Engkau membalas amal ini dengan pahala yang setimpal. Ada kemungkinan perkiraan yang dibuang adalah والعَمَلُ لَكَ "amal ini hanya bagi-Mu"

Redaksi وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ، "*dan kebaikan itu ada pada kedua tangan-Mu*" ialah bagian dari komunikasi yang baik. Seperti ditemukan dalam firman Allah ﷻ, *"Dan apabila Aku sakit, dialah yang menyembuhkan aku,"* (Qs. Asy-Syu'araa` [26]: 80)

٢١٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيْرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ إِلاَّ وَمَعَهَا مَحْرَمٌ.

وَفِي لَفْظِ الْبُخَارِيِّ: لاَ تُسَافِرُ مَسِيْرَةَ يَوْمٍ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ.

217. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah boleh bagi seorang perempuan yang beriman kepada Allah dan Hari Kiamat, bepergian menempuh perjalanan sehari semalam, kecuali ada mahram yang menyertainya.*"

Di dalam riwayat Al Bukhari disebutkan dengan redaksi, "*Janganlah seorang perempuan bepergian menempuh perjalanan sehari kecuali bersama orang yang memiliki hubungan mahram.*"[54]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini memuat berbagai persoalan, yaitu:

Pertama, ulama fikih berbeda pendapat mengenai masalah apakah keberadaan mahram bagi seorang perempuan itu termasuk persyaratan *istitha'ah* (sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah) atau bukan? Sehingga dia tidak berkewajiban menunaikan ibadah haji kecuali dengan adanya mahram.

Mereka yang berpendapat bahwa keberadaan mahram itu termasuk persyaratan *istitha'ah* (sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah), mengambil hadits ini sebagai dalilnya. Karena safar haji termasuk kategori safar yang menjadi bagian dari hadits ini. Jadi, safar haji bagi perempuan dilarang kecuali bersama mahram.

Sedang mereka yang tidak menetapkan keberadaan mahram itu sebagai persyaratan *istitha'ah* (sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah) berkata: seorang perempuan boleh bepergian bersama rombongan yang tepercaya untuk menunaikan ibadah haji, baik rombongan laki-laki atau pun rombongan perempuan.

---

[54] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, salah satunya adalah redaksi ini, Muslim, dan Ahmad.

Sedang dalam masalah safar seorang perempuan bersama satu orang wanita ada perbedaan pendapat dalam madzhab Asy-Syafi'i.

Masalah ini berhubungan dengan dua nash (ketetapan hadits dan ayat Al Qur`an) jika terjadi kontradiktif antara kedua nash tersebut, masing-masing dari kedua nash itu mengandung makna umum ditinjau dari satu segi, dan bermakna khusus ditinjau dari segi yang lain.

Penjelasannya ialah bahwa firman Allah "*..., Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah, ...*" (Qs. Ali Imraan [3]: 97), di dalamnya memasukkan kalangan laki-laki dan perempuan, sehingga firman Allah tersebut menetapkan kewajiban haji bagi seorang perempuan jika ada *istitha'ah* (sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah) yang telah disepakati keberadaannya. Dan sabda Nabi ﷺ لا يَحِلُّ لامْرَأَةٍ... "*Tidaklah boleh bagi perempuan, ...*" khusus bagi kalangan perempuan, namun umum dalam segi safar.

Jadi, kalau muncul pendapat ini dan safar haji dikecualikan dari safar tersebut karena firman Allah وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً "*..., Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah, ...*" (Qs. Ali Imraan [3]: 97), maka orang yang berbeda pendapat berkata, kami bahkan mengamalkan firman Allah: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً "*..., Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, yaitu (bagi) orang yang sanggup mengadakan perjalanan ke Baitullah, ...*" (Qs. Ali Imraan [3]: 97), sehingga seorang perempuan masuk di dalamnya, dan mengecualikan safar haji dari larangan bepergian tersebut.

Jadi, masing-masing dari kedua nash tersebut memuat makna umum dan khusus. Perlu melakukan tarjih dengan mengambil dalil di

luar kedua nash tersebut, sebagian kalangan tekstualis (*Zhahiriyah*), memilih mengambil dalil di luar kedua nash tersebut. Yaitu sabda beliau, "*Janganlah kamu semua melarang kaum wanita Allah untuk (pergi) ke masjid-masjid Allah*" Dalil ini tidak tepat sasaran, karena dalil ini mengandung indikasi umum dalam soal masjid, sehingga ada kemungkinan masjid yang memerlukan berpergian ketika hendak pergi ke masjid tersebut dikecualikan dari indikasi umum tersebut berdasarkan hadits larangan safar tersebut.

Kedua, redaksi الْمَرْأَةُ "perempuan" berindikasi umum kalau dikaitkan dengan seluruh jenis perempuan. Ulama Malikiyah mengatakan bahwa redaksi ini menurutku khusus berhubungan dengan perempuan yang masih muda. Sedangkan perempuan yang sudah lanjut usia, tidak lagi menarik syahwat, sehingga dia boleh bepergian kapan pun dia menghendaki dalam hal safar apa pun, tanpa harus disertai suami mau pun mahram.

Ulama Syafi'iyah *mutaakkhir* menentang pendapat tersebut, dengan meninjau dari segi bahwa perempuan adalah sosok yang diduga memiliki daya tarik, dan diduga berpotensi mendatangkan syahwat, sekalipun sudah lanjut usia. Mereka berargumen bahwa setiap sesuatu yang jatuh atau matang memiliki rasa yang legit (manis). Sedang pendapat yang dikemukakan oleh ulama Malikiyah tersebut adalah bentuk *takhshish* (pembatasan) redaksi yang berindikasi umum dengan memandang makna dibalik redaksi tersebut.

Sedang ulama Syafi'iyah itu memilih berpendapat, bahwa seorang perempuan boleh bepergian dalam situasi aman, dan dia tidak perlu mencari seseorang untuk menemaninya, bahwa dia boleh mengadakan perjalanan seorang diri, ikut di dalam rombongan kafilah. Namun pendapat ini bertentangan dengan teks hadits.

Ketiga, redaksi مَسِيْرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ "*jarak tempuh sehari semalam*" Angka ini dikemukakan dalam berbagai hadits dengan redaksi yang

berbeda-beda. Dalam sebuah riwayat dengan menggunakan redaksi فَوْقَ ثَلَاثٍ "*di atas tiga hari*", ada riwayat yang menggunakan redaksi مَسِيْرَةَ ثَلَاثِ لَيَالٍ "*jarak tempuh tiga malam*", ada pula riwayat dengan redaksi لَا تُسَافِرْ امْرَأَةٌ يَوْمَيْنِ "*Janganlah seorang perempuan bepergian dengan jarak tempuh dua hari*", riwayat مَسِيْرَةَ يَوْمٍ "*jarak tempuh sehari*", riwayat يَوْمًا وَلَيْلَةً "*sehari semalam*", dan riwayat بَرِيْدًا "*satu barid*" yaitu empat *farsakh*.

Mereka memberi interpretasi perbedaan angka ini sesuai dengan para penanya dan perbedaan tempat domisili. Dan interpretasi tersebut bergantung dengan jarak minimal yang bisa disebut safar.

Keempat, redaksi ذُوْ مَحْرَمٍ "*yang memiliki hubungan mahram*" redaksi ini umum dalam segi mahram nasab seperti ayahnya, saudara laki-lakinya, anak laki-laki dari saudara laki-lakinya, anak laki-laki dari saudarai perempuannya, dan paman dari jalur ayah dan jalur ibu, mahram karena tunggal susu, dan mahram sebab hubungan mertua seperti ayah dari suaminya, dan anak laki-laki dari suaminya.

Sebagian ulama mengecualikan anak laki-laki dari suaminya, dia berkata, bepergiannya seorang perempuan bersama anak laki-laki dari suaminya hukumnya makruh, karena kerusakan moral mendominasi banyak orang setelah kurun pertama. Dan karena kebanyakan orang tidak memposisikan istri ayah seperti mahram dari kalangan nasab dalam segi ketidak senangannya terhadapnya. Perempuan adalah fitnah. Kecuali Allah ﷻ menjadikan karakter nafsu semua orang yakni ketidak sukaan terhadap mahram dari kalangan nasab.

Sedang hadits tersebut berindikasi umum. Lalu, kalau ketetapan makruh ini menunjukkan arti *makruh tahrim* – padahal anak laki-laki suami itu memiliki hubungan mahram, maka pendapat ini betentangan

dengan *zhahir* hadits, serta sangat jauh dari kandungan teks hadits tersebut.

Kalau ketetapan makruh itu maksudnya ialah *makruh tanzih* karena alasan yang telah disebutkan, maka pendapat tersebut hampir mendekati sesuai dengan makna hadits tersebut. Mereka telah membuat keputusan semacam ini tidak hanya dalam pembahasan ini.

Di antara hal yang mendukung pendapatnya di sini adalah, bahwa sabda nabi لَا يَحِلُّ "*tidaklah boleh*" safar bersama mahram dikecualikan dari larangan ini, sehingga asumsinya ialah, kecuali bersama orang yang memiliki hubungan mahram, sehingga safar tersebut hukumnya boleh.

Masih ada yang perlu diperhatikan dalam redaksi kami يَحِلُّ "*halal/boleh*", apakah redaksi ini mencapai level makruh atau tidak? Karena memandang bahwa redaksi يَحِلُّ ini menuntut kebolehan yang sama dari dua sisi. Jadi, kalau kita berkata: redaksi tersebut tidak mencapai level makruh, maka persoalan ini hampir mendekati apa yang telah disampaikan sebagian ulama tersebut. Hanya saja bentuknya berupa takhshish yang membutuhkan dalil syar'i lain yang menegaskan hal tersebut.

Kalau kita mengatakan bahwa redaksi tersebut mencapai level makruh, maka pendapat ini lebih mendekati benar, karena apa yang disampaikan sebagian ulama itu tidak menghapus terhadap ketentuan hukum yang telah ditegaskan oleh teks tersebut.

Mahram yang boleh menemani bepergian dan dalam kesendirian di tempat tertutup adalah, setiap orang yang diharamkan menikahi seorang perempuan tersebut karena larangan menikahinya untuk selamanya dengan sebab yang mubah.

Redaksi عَلَى التَّأْبِيْدِ "*untuk selamanya*" mengecualikan saudara perempuan dari istri, bibi dari jalur ayah dan ibunya.

Redaksi بِسَبَبٍ مُبَاحٍ "*sebab yang mubah*" mengecualikan ibu dari seorang perempuan yang disenggama karena syubhat (keserupaan), karena dia tidak bisa menyandang status mahram dengan definisi mahram seperti ini. Sebab, hubungan badan karena *syubhat* tidak mencapai level mubah.

Redaksi لِحُرْمَتِهَا "*karena larangan menikahinya*" mengecualikan perempuan yang melakukan sumpah *li'an*, karena keharamannya bukan karena larangan menikahinya, akan tetapi karena memberikan hukuman yang berat. Inilah pembatasan (karakteristik yang membedakan) dalam madzhab Asy-Syafi'i.

Kelima, dalam kedua riwayat hadits ini tidak pernah disinggung kedudukan suami. Persoalan suami ditemukan dalam riwayat yang lain. Dipastikan kedudukan suami hukumnya sama dengan mahram dalam hal kebolehan dia menemani bepergian. Ya Allah, kecuali para ulama memberlakukan redaksi الْحُرْمَةِ yang disebutkan dalam salah satu dari kedua riwayat tersebut, selain makna mahram, dengan menggunakan makna kata-kata (secara bahasa) dalam hal yang menuntut arti penghormatan (*al ihtiram*), sehingga secara redaksional suami termasuk di dalamnya. *Wallahu a'lam.*

Bab: Fidyah

٢١٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَعْقِلٍ، قَالَ: جَلَسْتُ إِلَى كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْفِدْيَةِ؟ فَقَالَ: نَزَلَتْ فِي خَاصَّةً وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةً، حَمَلْتُ إِلَى

رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْقُمَّلُ يَتَنَاثَرُ عَلَى وَجْهِي، فَقَالَ: مَا كُنْتُ أَرَى الْوَجَعَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَى -أَوْ مَا كُنْتُ أَرَى الْجُهْدَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَى- أَتَجِدُ شَاةً؟ فَقُلْتُ: لاَ، فَقَالَ: صُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِيْنَ لِكُلِّ مِسْكِيْنٍ نِصْفُ صَاعٍ.

وَفِي رِوَايَةٍ: فَأَمَرَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُطْعِمَ فَرَقًا بَيْنَ سِتَّةٍ أَوْ يُهْدِيَ شَاةً أَوْ يَصُوْمُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ.

218. Diriwayatkan dari Abdullah bin Ma'qil, dia berkata: Aku duduk sambil menghadap Ka'ab bin Ujrah, lalu aku bertanya kepadanya tentang fidyah? Lantas dia menjawab, "Ayat fidyah secara khusus diturunkan berkenaan denganku, namun ayat fidyah diberlakukan terhadap kamu semua secara umum. Aku dibawa menghadap Rasulullah, sedang kutu rambut berjatuhan ke mukaku, lalu beliau bersabda, '*Aku tidak melihat ada penyakit yang menimpa dirimu, seperti yang kulihat – atau aku tidak melihat kesulitan yang menimpa dirimu, seperti yang kulihat, apakah kamu mempunyai seekor kambing?* Aku menjawab, 'Tidak'. Lalu beliau bersabda, '*Berpuasalah tiga hari, atau berilah makanan kepada enam orang miskin, setiap satu orang miskin setengah sha''.*"

Di dalam riwayat lain disebutkan, "*Lalu Rasulullah ﷺ menyuruhnya memberi makan tiga sha'(al faraq) antara enam orang, menyembelih hewan kurban (hadyu) berupa seekor kambing, atau berpuasa tiga hari.*"[55]

---

55 HR. Al Bukhari, Muslim dan Ahmad.

Penjelasan:

Pertama, kata مَعْقِل adalah orang tua dari Abdullah. Sedang Abdullah ini adalah Ibnu Ma'qil bin Muqarrin Al Muzani Al Kufi, dengan nama panggilan Abu Al Walid. *Muttafaq Alaih.*

Ahmad bin Abdullah berkata mengenai dirinya: Dia adalah penduduk Kufah, seorang tabiin, serta orang yang tepercaya, orang pilihan dari kalangan tabiin.

Redaksi عُجْرَة dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ain*, harakat sukun pada huruf *jim*, dan harakat *fathah* pada huruf *ra* '.

Ka'b adalah putranya dari Bani Salim bin Auf. Menurut sebuah riwayat dari Baliy, dan menurut riwayat lain: Dia adalah Ka'ab bin Ujrah bin Umayah bin Adiyyin. Dia meninggal tahun 52 H. di Madinah, dan dia berumur 75 tahun. *Muttafaq Alaih.*

Kedua, di dalam hadits ini memuat dalil yang menegaskan kebolehan mencukur rambut karena gangguan kutu rambut. Dan para ulama mengqiaskan dengan gangguan kutu rambut tersebut semua jenis gangguan dan sakit yang senada dengan gangguan kutu rambut tersebut.

Ketiga, redaksi نَزَلَتْ فِيَّ "*turun berkenaan dengan diriku*" maksudnya adalah, ayat fidyah.

Redaksi خَاصَّةً "*khusus*" maksud yang dikehendakinya adalah kekhususan sebab turunnya ayat itu berkenaan dengan persoalan gangguan kutu rambutnya. Sebab, redaksi tersebut bersifat umum dalam ayat tersebut, karena Allah berfirman: فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا "... *jika ada di antaramu yang sakit ...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196) Ini adalah bentuk redaksi yang bersifat umum.

Keempat, redaksi مَا كُنْتُ أُرَى maksudnya adalah, aku tidak menduga.

Redaksi بَلَغَ بِكَ مَا أَرَى maksudnya adalah, aku tidak menyaksikan. Yaitu diambil dari kata dasar رُؤْيَةُ الْعَيْنِ "*penglihatan mata*" Kata الْجَهْدُ artinya adalah kesulitan. Sedangkan kata الْجُهْدُ dibaca dengan membaca *dhammah* pada huruf *jim*, yaitu bermakna kekuatan (*ath-thaqah*). Di dalam pembahasan redaksi tersebut tidak mengandung makna apa pun kecuali kedua redaksi tersebut bermakna tunggal atau sama.

Kelima, redaksi أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِيْنَ "*Atau berilah makan enam orang miskin*" menjelaskan jumlah orang-orang miskin yang berhak menerima sedekah yang disebutkan dalam ayat fidyah tersebut, dan di dalam ayat tersebut tidak pernah disinggung tentang jumlah mereka. Pendapat sebagian ulama *mutaqaddimin* yang mengatakan bahwa dia memberi makan sepuluh orang miskin ini sangat menyimpang jauh, karena bertentangan dengan nash hadits tersebut, dan sepertinya dia mencoba mengqiaskannya dengan kafarat sumpah.

Keenam, redaksi لِكُلِّ مِسْكِيْنٍ نِصْفُ صَاعٍ "*setiap satu orang miskin setengah sha*" menjelaskan ukuran atau kadar pemberian makanan. Dikutip dari sebagian ulama bahwa setengah *sha'* bagi setiap satu orang miskin, hanya berlaku dalam makanan sejenis gandum. Sedangkan korma, enjelay, dan lainnya, wajib memberi makanan satu sha' untuk setiap satu orang miskin.

Ada sebuah riwayat dari Imam Ahmad, "*Sesungguhnya setiap satu orang miskin satu mud gandum, dan setengah sha' dari jenis makanan lainnya.*" Di dalam sebagian riwayat disebutkan secara spesifik setengah sha' dari korma.

Ketujuh, kata الفَرَق dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ra* ` terkadang dibaca dengan harakat *sukun*, maknanya adalah tiga sha'.

Maksud saya riwayat ini menafsirkan kedua riwayat tersebut, yaitu pendistribusian bagian sebanyak tiga *sha'*. Sedang riwayat yang lain menyebutkan: *Al faraq* adalah menentukan setengah *sha'* untuk setiap satu orang miskin.

Bab: Kesucian Makkah

٢١٩- عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ -خُوَيْلِدِ بْنِ عَمْرٍو- الْخُزَاعِيِّ الْعَدَوِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرِو بْنِ سَعِيْدِ بْنِ الْعَاصِ -وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوْثَ إِلَى مَكَّةَ-: ائْذَنْ لِي أَيُّهَا الأَمِيْرُ أَنْ أُحَدِّثَكَ قَوْلاً قَامَ بِهِ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْغَدِ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ، فَسَمِعَتْهُ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِي وَأَبْصَرَتْهُ عَيْنَايَ حِيْنَ تَكَلَّمَ بِهِ: أَنَّهُ حَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللهُ تَعَالَى وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ، فَلاَ يَحِلُّ لامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا وَلاَ يُعْضَدُ بِهَا شَجَرَةً، فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ بِقِتَالِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُوْلُوْا: إِنَّ اللهَ قَدْ أَذِنَ لِرَسُوْلِهِ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ، وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ وَقَدْ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالأَمْسِ، فَلْيُبْلِغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ! فَقِيْلَ لأَبِي شُرَيْحٍ: مَا قَالَ لَكَ؟ قَالَ: أَنَا أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ، إِنَّ الْحَرَمَ لاَ يُعِيْذُ عَاصِيًا وَلاَ فَارًّا بِدَمٍ وَلاَ فَارًّا بِخِرْبَةٍ.

219. Diriwayatkan dari Abi Syuraih Khuwailid bin Amr Al Khuza`i Al Adawi ﷺ, bahwa dia berkata kepada Amru bin Sa'id Al Ash, sementara dia mengirim sejumlah pasukannya ke Makkah, "Izinkanlah aku wahai Amir untuk menceritakan kepadamu tentang perkataan yang Rasulullah ﷺ laksanakan sejak hari penaklukan (kota

Makkah). Karena telingaku telah mendengarnya, hatiku telah mengingatnya, dan kedua penglihatan mataku telah melihatnya, ketika beliau menyampaikan perkataan ini, bahwa beliau memuji Allah dan memuja-Nya, kemudian beliau bersabda, "*Sesungguhnya* Allah ﷻ *telah mensucikan Makkah, dan sebelumnya tidak pernah ada orang yang mensucikannya, maka dari itu tidaklah boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, untuk menumpahkan darah di kawasan ini, dan tidak menebang pepohonan yang tumbuh di kawasan ini. Jadi tidak ada seorang pun diberi keringanan untuk memerangi Rasulullah* ﷺ*, maka dari itu katakanlah oleh kamu semua, bahwa Allah telah mengizinkan Rasul-Nya, namun tidak pernah mengizinkan terhadap kamu semua (untuk berperang). Sesungguhnya aku hanya mendapat izin sesaat dari waktu siang, dan kesuciannya hari ini telah kembali seperti kesuciannya pada masa lalu. Jadi, hendaklah orang yang hadir (mendengar ini) menyampaikannya terhadap orang yang tidak hadir.*"

Setelah itu sebuah pertanyaan disampaikan kepada Abi Syuraih, "Apa yang beliau sampaikan kepadamu?" Dia berkata, "Aku lebih mengerti hal tersebut dibanding kamu wahai Abi Syuraih. Sesungguhnya kesucian itu tidak bisa melindungi orang yang durhaka, orang yang melarikan diri sebab menghindari tuntutan qishas, tidak pula orang yang melarikan diri sebab *khirbah*."[56]

---

[56] HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini tidak hanya dalam satu tempat, Muslim, An-Nasa`i, dan At-Tirmidzi.
Amr bin Sa'id dan pernyataannya, "Dia mengirim sejumlah pasukan ke Makkah" terjadi pada bulan Dzul Hijjah tahun 60 H. untuk memerangi Abdullah bin Az-Zubair, karena dia menolak untuk berbaiat kepada Yazid bin Muawiyah, pada saat itu Amr adalah gubernur Madinah di bawah pemerintahan Yazid.
Redaksi "*al khirbah*" semula ditandai dibaca dengan harakat *sukun* pada huruf *ra* `, sedang dalam *An-Nihayah* dan *Al-Lisan* dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ra* `.

Penjelasan:

Redaksi الْخِرْبَةُ maknanya adalah, berkhianat. Menurut sebuah riwayat maknanya adalah kehancuran. Menurut riwayat lain maknanya adalah, tudingan berbuat keburukan.

Semula redaksi ini dibuat ungkapan dalam kasus pencurian unta. Seorang penyair berkata:

"Dan itulah hubungan yang sangat dekat, seperti keterkaitan

Antara pungutan yang lebih mirip dengan pajak

Al kharib (pengkhianat) itu adalah pencuri yang menyukai perbuatan khianat (al kharib)."

Pertama, Abu Syuraih adalah Abu Syuraih Al Khuza'i. Menurut riwayat tentang dirinya, dia adalah Abu Syuraih Al Adawi. Sedangkan menurut riwayat yang lain, Al Ka'bi. Namanya adalah Khuwailid bin Amru -menurut sebuah riwayat Amru bin Khuwailid. Menurut sebuah riwayat lain adalah Abdurrahman bin Amr. Menurut riwayat yang lain adalah Hani bin Amr- dia memeluk Islam sebelum penaklukan kota Makkah, dan wafat di Madinah pada tahun 68 H.

Kedua, Redaksi ائْذَنْ لِي أَيُّهَا الأَمِيْرُ فِي أَنْ أُحَدِّثَكَ "*Izinkanlah aku wahai Amir untuk menceritakan kepadamu,*" mengandung etika yang baik dalam berkomunikasi dengan para pembesar atau pejabat tinggi - apalagi terhadap para raja- dan dalam hal mengemukakan pendapat yang bertentangan dengan maksud kepentingan mereka, karena metode komunikasi semacam itu lebih menarik simpati untuk diterima, terutama dalam menghadapi seseorang yang diketahui kerap memaksakan keinginannya, karena sikap kasar atas dirinya akan membuatnya mengikuti hawa nafsunya dan menentang lawan bicaranya.

Redaksi أُحَدِّثَكَ قَوْلاً قَامَ بِهِ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَمِعَتْهُ أُذُنَايَ وَوَعَاهُ قَلْبِي "*Untuk menceritakan kepadamu tentang perkataan yang*

Rasulullah ﷺ laksanakan, karena telingaku telah mendengarnya dan hatiku telah mengingatnya," telah mempertegas informasi yang hendak Abu Syuraih sampaikan.

Redaksi فَسَمِعَتْهُ أُذُنَاىَ "*Karena telingaku telah mendengarnya*" bertujuan menghilangkan keraguan bahwa dia meriwayatkan hadits tersebut dari selain dirinya.

Redaksi وَوَعَاهُ قَلْبِيْ "*dan hatiku telah mengingatnya*" menegaskan tentang kepahamannya mengenai hadits tersebut dan memberikan kepastian mengenai rasionalitas makna hadits tersebut.

Ketiga, Redaksi فَلاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا "*maka dari itu tidaklah boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir untuk menumpahkan darah di kawasan ini,*" mengandung dua persoalan, salah satunya adalahlarangan berperang di Makkah terhadap penduduk Makkah, yaitu kesimpulan hukum yang ditegaskan oleh narasi dan redaksi hadits. Dan ketentuan hukum tersebut telah menjadi pendapat sebagian ahli fikih.

Al Qaffal dalam *Syarah At-Talkhish* (bab: Nikah, pembahasan: Berbagai Keistimewaan) berkata, "Tidak dibolehkan berperang di Makkah."

Dia berkata: Oleh karena itu, jika sekelompok orang kafir terisolasi di Makkah, maka kaum muslim tidak boleh memerangi mereka di Makkah."

Al Marawardi juga menceritakan bahwa sebagian di antara keistimewaan tanah Al Haram adalah: Penduduknya tidak boleh diperangi, sekalipun mereka membangkang atau memberontak terhadap golongan yang adil.

Sebagian ahli fikih mengatakan bahwa memerangi mereka hukumnya haram, akan tetapi mereka dipersempit ruang geraknya

sampai mereka tunduk kembali, dan menerima berbagai ketentuan hukum golongan orang adil.

Jumhur ahli fikih mengatakan bahwa mereka boleh diperangi karena memberontak terhadap pemerintahan yang sah, jika pemberontakan mereka tidak bisa dihilangkan kecuali dengan cara diperangi, karena memerangi sekelompok pemberontak termasuk bagian dari hak-hak Allah yang tidak boleh diabaikan. Jadi, memelihara hak Allah di tanah Al Haram lebih diprioritaskan dari pada mengabaikannya.

Menurut sebuah pendapat bahwa pendapat yang dikutip dari jumhur ahli fikih itu telah dicatat Imam *Asy-Syafi'i* dalam *Ikhtiful Hadits* yang menjadi bagian dari *Al Umm*, dan dia juga telah mencatat pada bagian akhir kitab yang berjudul *Sair Al Waqidi.*

Menurut sebuah riwayat bahwa Asy-Syafi'i menjawab berbagai hadits bahwa maksud yang termuat dalam berbagai hadits tersebut adalah larangan haram menyatakan perang dengan mereka, dan memerangi mereka dengan senjata apa pun yang umum digunakan berperang seperti *manjanik* (alat perang zaman dahulu), dan lainnya, jika perbaikan kondisi tersebut tanpa mengadakan peperangan tersebut tidak bisa dilakukan.

Berbeda dengan masalah jika orang-orang kafir terkepung di kawasan lain, maka dibolehkan memerangi mereka atas dasar apa pun dan dengan senjata apa pun.

Menurutku, interpretasi ini berbeda dengan *zhahir* hadits yang kuat, yang ditunjukkan oleh keumuman *isim nakirah* dan susunan kalimat negatif (*nafi*), yang dimuat dalam sabda Nabi ﷺ فَلاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا "*maka dari itu tidaklah boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, untuk menumpahkan darah di kawasan ini.*"

Di samping itu juga, karena Nabi ﷺ telah menyatakan keistimewaan beliau, kebolehan beliau berperang di Makkah sesaat dari waktu siang. Beliau bersabda: فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ بِقِتَالِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقُوْلُوْا: إِنَّ اللهَ أَذِنَ لِرَسُوْلِهِ فِيْهِ وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ "*Jadi tidak ada seorang pun diberi keringanan untuk memerangi Rasulullah ﷺ, maka dari itu katakanlah oleh kamu semua, bahwa Allah telah mengizinkan Rasul-Nya, namun tidak pernah mengizinkan terhadap kamu semua (untuk berperang).*"

Jadi, dengan redaksi ini beliau menjelaskan bahwa yang diizinkan terhadap Rasulullah ﷺ dalam masalah berperang, tidak diizinkan terhadap selain beliau dalam masalah tersebut.

Sesuatu yang dizinkan terhadap Rasulullah ﷺ adalah peperangan secara mutlak, dan peperangan Rasulullah ﷺ itu tidak pernah menggunakan *manjanik* dan lainnya yakni alat perang yang umum digunakan, sebagaimana muatan hadits yang terlihat dalam interpretasi hadits ini.

Di samping itu, hadits ini dan alur pembicaraannya pun menegaskan bahwa larangan haram ini berfaedah menjelaskan kesucian kawasan Al Haram ini, dengan larangan haram perang dan pertumpahan darah di kawasan ini secara mutlak.

Larangan tersebut tidak hanya disebabkan sesuatu yang mesti dilenyapkan. Di samping itu, pengkhususan hadits dengan sesuatu yang mesti dilenyapkan, kami tidak pernah menemukan dalil yang menegaskan pengkhususan pandangan ini secara langsung agar hadist tersebut dapat ditafsirkan demikian. Lalu kalau ada seseorang yang memperlihatkan makna lain, dan dia mencoba mengkhususkan hadits ini dengan makna tersebut, maka pengkhususan tersebut tidak lebih tepat dibanding makna yang telah disebutkan di atas.

Permasalahan Kedua, Abu Hanifah mencoba mengambil hadits ini sebagai landasan hukum dalam masalah bahwa seseorang yang mengungsi ke tanah Al Haram tidak boleh dibunuh di tanah Al Haram ini. Hal ini berdasarkan sabda beliau, لاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا "*Tidaklah boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, untuk menumpahkan darah di kawasan ini.*" Pernyataan ini bersifat umum, di mana perbedaan pandangan terjadi di dalamnya.

Dia berkata: Akan tetapi dia boleh diusir hingga keluar dari tanah Al Haram, baru sesudah itu dia dibunuh di luar Al Haram. Itulah yang disebut dengan *tadhyiq* (pembatasan ruang gerak) atas dirinya.

Keempat, redaksi العَضْدُ "*memotong*" menunjukkan atas larangan haram memotong pepohonan yang tumbuh di tanah Al Haram.

Para ahli fikih sepakat atas larangan haram tersebut dalam memotong pepohonan yang tidak ditanam oleh manusia. Sedangkan dalam masalah pepohonan yang ditanam oleh manusia, para ahli fikih berbeda pendapat. Sedang hadits memiliki arti umum dalam hal memotong tumbuhan apa pun yang bisa disebut pohon.

Kelima, ada asumsi yang mengatakan bahwa sabda beliau, لاَ يَحِلُّ لِامْرِئٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا "*Tidaklah boleh bagi seseorang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir, untuk menumpahkan darah di kawasan ini,*" bahwa pernyataan ini menunjukkan bahwa orang-orang kafir bukanlah orang-orang yang dikenai tanggung jawab melaksanakan cabang-cabang syariat.

Sedangkan pendapat yang *shahih* menurut mayoritas ahli usul fiqh, bahwa mereka (orang-orang kafir) itu tetap dikenai kewajiban melaksanakan cabang-cabang syariat. Sebagian dari mereka menjawab asumsi tersebut, karena orang yang beriman adalah orang yang harus

tunduk/patuh terhadap berbagai ketentuan hukum kita, dan menahan diri dari berbagai hal yang diharamkan dalam syariat agama kita, dan orang mukmin itulah yang mengejawentahkan berbagai ketentuan hukum agama tersebut, sehingga pernyataan di atas diposisikan dalam rangka mencapai tujuan ini. Di dalam pernyataan di atas tidak mengandung makna bahwa selain orang mukmin tidak dikenai kewajiban melaksanakan cabang-cabang syariat.

Menurutku, pernyataan ini termasuk dari bagian *khitab at-tahyij* (pesan yang mengandung motivasi). Karena, tuntutan pernyataan ini adalah, bahwa kebolehan perbuatan yang dilarang tersebut tidak pantas dilakukan oleh orang yang beriman kepada Allah dan Hari Kiamat, bahkan seharusnya dia mengingkarinya. Jadi, itulah relevansi menyebutkan keterangan ini.

Kalau seandainya menggunakan ungkapan لاَ يَحِلُّ لأَحَدٍ مُطْلَقًا "*Tidaklah boleh bagi seseorang secara mutlak*", maka tujuan ini tidak akan pernah bisa dicapai dengan keterangan tersebut.

Khitab at-tahyij (pesan yang mengandung motivasi) bisa diketahui menurut ulama ilmu Bayan. Di antaranya tersirat dalam firman Allah ﷻ,

وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴿١١﴾

"*Dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 23), dan lain sebagainya.

Keenam, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa Makkah itu ditaklukan melalui pemaksaan. Ini adalah pendapat mayoritas ulama. Asy-Syafi'i dan lainnya mengatkaan bahwa Makkah ditaklukan melalui jalan *dam*ai.

Menurut sebuah pendapat mengenai interpretasi hadits ini bahwa perang tersebut boleh dilakukan oleh Nabi ﷺ di Makkah, jadi kalau beliau memerlukan perang, maka beliau melakukannya, akan tetapi beliau tidak pernah memerlukan perang tersebut.

Redaksi فَإِنْ أَحَدٌ تَرَخَّصَ بِقِتَالِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "*tidak ada seorang pun yang diberi kemurahan memerangi Rasulullah* ﷺ" menilai lemah interprertasi hadits ini. Karena secara *zhahir* keterangan ini menetapkan adanya peperangan yang dilakukan oleh Rasulullah. Di samping itu banyak sejarah perjalanan hidup Nabi yang membuktikan terjadinya peperangan.

Redaksi مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ "*siapa yang masuk rumah Abu Sufyan, maka dia aman*" hingga keterangan lainnya, yakni jaminan keamanan yang bergantung pada berbagai persyaratan tertentu, juga membuat interpretasi ini menjadi jauh (tidak tepat).

Ketujuh, redaksi فَلْيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الغَائِبَ "*maka hendaklah orang yang hadir menyampaikan kepada orang yang tidak hadir*" redaksi ini mengandung penjelasan tentang menyampaikan ilmu, dan menyembarluaskan berbagai kesunahan dan ketentuan hukum.

Redaksi أَنَا أَعْلَمُ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ – إِلَى آخِرِهِ "*aku lebih mengetahui dibanding kamu wahai Abu Syuraih —sampai selesai—*" adalah pernyataan Amr sendiri, dan dia tidak pernah menambahkannya ke riwayat tersebut.

Redaksi لَا يُعِيْذُ عَاصِيًا "*tidak bisa melindungi orang yang durhaka atau membangkang*" maksudnya adalah, kesucian Makkah tidak bisa mencegah memerangi orang yang membangkang (*laa ya'shimuhu*).

Redaksi وَلَا فَارًّا بِخَرْبَةٍ "*tidak pula orang yang melarikan diri sebab kharbah (berkhianat)*", pengarang telah menjelaskan makna *kharabah* tersebut. Redaksi *kharabah* terkadang diungkapkan dengan harakat

dhammah pada huruf *kha*'. Semula redaksi ini digunakan untuk istilah para pencuri unta, sebagaimana telah disampaikan pengarang. Redaksi ini kerap digunakan untuk istilah segala bentuk pengkhianatan.

Di dalam *Shahih Al Bukhari* disebutkan أَنَّهَا الْبَلِيَّةُ "sesungguhnya *kharabah* adalah kehancuran" diriwayatkan dari Al Khalil bahwa dia berkata, "*Kharabah* adalah kerusakan dalam agama, diambil dari kata *al kharib*. Yaitu pencuri yang membuat kerusakan di muka bumi. Menurut sebuah pendapat, *kharabah* adalah kecacatan.

٢٢٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ: لاَ هِجْرَةَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوْا! وَقَالَ يَوْمُ فَتْحِ مَكَّةَ: إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ فِيْهِ لأَحَدٍ قَبْلِي وَلَمْ يَحِلَّ لِي إِلاَّ سَاعَةً مِنَ النَّهَارِ، فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لاَ يُعْضَدُ شَوْكَةٌ وَلاَ يُنْفَرُ صَيْدُهُ وَلاَ يُلْتَقَطُ لُقَطَتُهُ إِلاَّ مَنْ عَرَّفَهَا وَلاَ يَخْتَلِي خَلاَهُ، فَقَالَ الْعَبَّاسُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِلاَّ الإِذْخِرَ، فَإِنَّهُ لَقَيْنِهِمْ وَبُيُوْتِهِمْ، فَقَالَ: إِلاَّ الإِذْخِرَ.

الْقَيْنُ: الْحَدَّادُ.

220. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda – pada hari penaklukan kota Makkah – "*Tidak ada hijrah sama sekali, akan tetapi yang ada hanyalah jihad dan niat/tekad yang baik. Dan jika kamu semua diminta pergi berperang, maka penuhilah permohonan berperang tersebut,*"dan beliau bersabda pada saat penaklukan kota Makkah, "*Sesungguhnya kawasan ini telah*

Allah haramkan/sucikan sejak Allah menciptakan langit dan bumi. Jadi, kawasan ini adalah kawasan suci sebab Allah telah memuliakannya hingga Hari Kiamat. Dan sesungguhnya tidaklah boleh bagi seseorang sebelumku mengadakan perang di kawasan ini, dan tidak boleh bagiku kecuali hanya sesaat dari waktu siang. Jadi, kawasan ini adalah kawasan suci sebab Allah telah memuliakannya hingga Hari Kiamat. Tanaman berdurinya tidak boleh dipotong, hewan buruannya tidak boleh diganggu, dan barang yang tercecer di kawasan ini tidak boleh dipungut kecuali orang yang hendak mengumumkannya. Dan ilalangnya tidak boleh dibersihkan" Lalu Al Abbas berkata: Wahai utusan Allah, kecuali tanaman (*idzkhir*), karena tanaman ini untuk tukang besi mereka dan rumah-rumah mereka. lalu beliau bersabda, "*Kecuali rumput(idzkhir).*[57]"

Al qain adalah *al haddad* (tukang besi).

Penjelasan:

Redaksi لَا هِجْرَةَ "*tidak ada hijrah*" adalah meniadakan kewajiban berhijrah dari Makkah ke Madinah, karena hijrah dari kawasan kafir menuju kawasan negara Islam hukumnya wajib. Kota Makkah telah berubah menjadi kawasan Islam melalui proses penaklukan.

Kalau bukan untuk menghapus sisi ini, maka sabda Nabi tersebut merupakan ketentuan hukum yang disampaikan untuk menghapus kewajiban hijrah yang lain tanpa disertai faktor ini. Tidak ragu lagi bahwa hijrah pada saat sekarang ini dari kawasan kafir menuju kawasan negara Islam hukumnya wajib bagi siapa pun yang mampu melakukan hal tersebut.

Di dalam hadits ini tersirat informasi mengenai perubahan status kota Makkah menjadi kawasan Islam selamanya.

---

57 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini tidak hanya dalam satu pembahasan saja, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ahmad.

Redaksi وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا "*dan jika kamu semua diminta pergi berperang, maka penuhilah permohonan berperang tersebut*" maksudnya adalah, jika kamu semua diminta untuk berjihad, maka penuhilah permohonan berjihad tersebut. Tidak ragu lagi bahwa memenuhi kewajiban dan segera menunaikan jihad hukumnya fardhu ain dalam sebagian situasi.

Sedangkan jika imam memutuskan fardhu kifayah bagi sebagian orang, lantas apakah jihad tersebut menjadi fardhu ain atas dirinya? Para ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah ini. Ada kemungkinan ketentuan wajib itu bagi orang yang ditentukan fardhu ain untuk berjihad berdasarkan keseimpulan redaksi hadits, sedangkan ketentuan yang lain ditetapkan melalui qias.

Redaksi وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ "*akan tetapi yang ada hanyalah jihad dan niat/tekad yang baik.*" Ada kemungkinan maksud yang dikehendaki beliau dengan redaksi ini adalah jihad disertai niat yang murni/ikhlas. Sebab selain niat yang murni karena Allah tidak bisa dibenarkan. Karena, niat yang tidak murni karena Allah dianggap tidak ada niat yang menjadi persyaratan sahnya berbagai amal perbuatan.

Memuat kemungkinan yang dikehendaki redaksi tersebut adalah, akan tetapi adalah jihad secara nyata atau niat berjihad bagi orang yang tidak bisa melakukannya, sebagaimana sabda Nabi ﷺ, "*Siapa yang tidak pernah berperang, dan di hatinya tidak pernah terbersit untuk melakukan perang, maka dia meninggal dunia diliputi satu dari sekian cabang kemunafikan.*"

Redaksi إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَ اللهُ يَوْمَ خَلَقَ اللهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ "*sesungguhnya kawasan ini telah Allah haramkan/sucikan sejak Allah menciptakan langit dan bumi.*" Para ahli fikih telah membahas hadits ini berbarengan dengan sabda Nabi ﷺ, "*Sesungguhnya Ibrahim telah menjadikan Makkah sebagai tanah suci/Haram.*" Menurut sebuah

riwayat maksudnya sesuai dengan *zhahir* teks hadits tersebut, dan Ibrahim mempertegas kembali kesucian kota Makkah setelah dilupakan. Kesucian kota Makkah telah ada sejak Allah menciptakan langit dan bumi.

Menurut riwayat lain bahwa penetapan Makkah sebagai kawasan suci/Haram terjadi pada masa Ibrahim, sedang kesuciannya sejak Allah menciptakan langit dan bumi: Kesuciannya tercatat di Lauhil Mafuzh atau lainnya: حَرَامًا. sedangkan kesuciannya mulai diperkenalkan kepada semua orang terjadi pada masa nabi Ibrahim Alaihissalam.

Redaksi فَهُوَ حَرَامٌ بِحُرْمَةِ اللهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَإِنَّهُ لَمْ يَحِلَّ الْقِتَالُ "*jadi, kawasan ini adalah kawasan suci sebab Allah telah memuliakannya hingga Hari Kiamat. Dan sesungguhnya tidaklah boleh bagi seseorang sebelumku mengadakan perang*" menunjukkan dua hal.

a. Larangan ini mencakup peperangan;

b. Ketentuan hukum ini tetap berlaku, tidak dihapus. Keterangan tentang larangan haram dan kebolehan berperang telah disampaikan di muka.

Redaksi لَا يُعْضَدُ شَوْكُهُ "*tanaman berdurinya tidak boleh dipotong*" adalah dalil yang menegaskan bahwa memotong tanaman berduri dilarang seperti tanaman lainnya. Sebagian pengarang kitab dari kalangan Syafi'iyah berpendapat semacam ini. Hadits ini selalu diikutsertakan. Sedangkan sebagian yang lain membolehkannya, karena tanaman berduri bisa mengganggu.

Redaksi وَلَا يُنَفَّرُ صَيْدُهُ "*hewan buruannya tidak boleh diganggu*" maksudnya adalah, mengusir dari tempatnya. Di dalam redaksi ini memuat dalil yang menegaskan maksud dan arti ketentuan yang sebenarnya bahwa membunuh hewan buruan itu diharamkan. Jadi, jika

menganggunya dengan cara mengusirnya dari tempatnya itu diharamkan, maka membunuhnya lebih tepat untuk dinyatakan haram.

Redaksi وَلاَ يَلْتَقِطُ لُقَطَتَهُ إِلاَّ مَنْ عَرَّفَهَا "*dan barang yang tercecer di kawasan ini tidak boleh dipungut kecuali orang yang hendak mengumumkannya.*" Kata اللُّقْطَة dibaca dengan harakat *sukun* pada huruf *qaf*, kadang dibaca dengan harakat *fathah*— adalah barang temuan.

Asy-Syafi'i berpendapat bahwa barang temuan tanah Haram tidak boleh diambil untuk dimiliki, akan tetapi hanya boleh diambil untuk tujuan diumumkan bukan yang lain.

Imam Malik berpendapat bahwa barang temuan tanah Haram sama seperti barang temuan lainnya dalam hal mengumumkan dan menjadikannya hak milik. Asy-Syafi'i menjadikan hadits ini sebagai dalil hukum tersebut.

Redaksi الخَلَى dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *kha*' dan membaca *qashr*, maksudnya adalah, ilalang jika dalam kondisi segar.

Redaksi اخْتِلاَؤُهُ maksudnya adalah, memotongnya, penjelasannya telah disampaikan di muka.

Kata الإِذْخِر adalah tumbuhan yang sangat terkenal yang memiliki aroma yang semerbak. Redaksi فَإِنَّهُ لِقَيْنِهِمْ "*karena tanaman ini untuk tukang besi mereka*", kata القَيْن artinya adalah tukang besi, karena dia memerlukan tanaman tersebut dalam memproses api.

Redaksi وَبُيُوْتِهِمْ "*dan rumah-rumah mereka*" membutuhkan tanaman tersebut untuk membuat atapnya.

Redaksi إِلاَّ الإِذْخِرَ "*kecuali rumput idkhir*", secara sekilas keterangan ini memberikan komentar seseorang yang berpandangan

bahwa Nabi ﷺ melakukan ijtihad, atau menyerahkan sepenuhnya ketentuan hukum tersebut terhadap ahli ushul fiqh. Menurut sebuah riwayat, boleh saja Nabi ﷺ menerima wahyu dalam tempo yang sangat singkat. Karena wahyu itu disampaikan dalam kondisi samar. Kadang tanda-tanda turunnya wahyu tampak nyata dan kadang-kadang tidak tampak.

Bab: Hewan yang Boleh Dibunuh

٢٢١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ، يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَامِ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْفَأْرَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُوْرُ. وَلِمُسْلِمٍ: يُقْتَلُ خَمْسٌ فَوَاسِقُ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَامِ.

221. Diriwayatkan dari Aisyah ؓ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Lima jenis binatang kesemuanya itu adalah berwatak buruk (fasik), boleh dibunuh di tanah Haram: Burung gagak, burung rajawali, kalajengking, tikus, dan anjing galak/suka menggigit.*"

Sedangkan redaksi yang diriwayatkan oleh Muslim, "*Boleh dibunuh kelima jenis binatang yang berwatak buruk baik di tanah Halal mau pun di tanah Haram.*"[58]

---

58 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim dan Ahmad.
Para penulis kitab *As-Sunan* telah meriwayatkan hadits ini dari berbagai jalur dengan redaksi yang beragam.

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung banyak pembahasan, yaitu:

Pertama, Yang masyhur dalam riwayat ini adalah menggunakan redaksi خَمْسٌ dibaca dengan harakat *tanwin* فَوَاسِقُ. Boleh juga dibaca خَمْسُ فَوَاسِقَ dengan susunan *idhafah* tanpa membaca *tanwin* pada huruf *sin.* Riwayat yang telah dikemukakan pengarang ini menunjukkan kebenaran yang masyhur tersebut. Sebab, dia mengabarkan tentang خَمْسٌ dengan redaksi فَوَاسِقُ كُلُّهُنَّ "*kesemuanya itu adalah berwatak buruk (fasik),*"

Redaksi tersebut menetapkan bahwa redaksi خَمْسٌ harus dibaca dengan *tanwin,* sehingga redaksi فَوَاسِقُ kedudukannya menjadi *khabar.* Antara membaca *tanwin* dan *idhafah* terdapat perbedaan yang sangat tipis dalam segi arti yang dimaksud redaksi tersebut. Yaitu susunan *idhafah* menuntut kepastian hukum yang menegaskan bahwa kelima dari sekian binatang yang berwatak buruk (fasik) tersebut harus dibunuh. *Takhshish* kadang memberikan efek hukum yang berbeda bagi selain kelima binatang tersebut dengan menggunakan metode *mafhum* (pengertian yang tersirat dibalik teks).

Sedangkan dibaca dengan harakat *tanwin* redaksi tersebut menuntut adanya karaktersitik kelima binatang tersebut dengan sifat *fasik* (berwatak buruk) ditinjau dari segi arti yang dimaksud. Redaksi semacam ini memberikan efek bahwa kepastian hukum yang ditetapkan atas kelima binatang tersebut —yaitu kebolehan dibunuh— bergantung dengan sesuatu yang diposisikan sebagai sifat, yaitu *fasik.* Sehingga *dam*pak hukumnya adalah bahwa pemerataan sifat tersebut menuntut seluruh jenis binatang yang berwatak buruk (fasik) dari sekian banyak binatang. Kesimpulan ini kebalikan dari pemahaman yang dituntut oleh yang pertama, yaitu *takhshish.*

Kedua, Jumhur ulama menetapkan bolehnya membunuh seluruh binatang yang telah dikemukakan dalam hadits tersebut. Hadits tersebut adalah dalil atau landasan hukum yang menegaskan kebolehan hal tersebut.

Diriwayatkan dari sebagian ulama terdahulu bahwa burung gagak dipanah, bukannya dibunuh.

Ketiga, Para ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah apakah ketentuan hukum itu sebatas kelima binatang yang telah disebutkan dalam hadits tersebut, atau melebar terhadap binatang lain yang jumlahnya lebih banyak dibanding binatang yang dikemukakan dalam hadits tersebut dengan memandang arti dan maksud yang sebenarnya.

Menurut sebuah pendapat bahwa ketentuan hukum tersebut hanya berlaku atas kelima binatang yang dikemukakan dalam hadits tersebut. Pendapat ini dikemukakan dalam berbagai kitab yang bermadzhab Hanafi.

Lebih dari seorang pengarang kitab yang menentang pendapat Abu Hanifah telah mengutip bahwa Abu Hanifah menyamakan srigala dengan kelima binatang tersebut, mereka menganggap bahwa hal tersebut termasuk dari sikap yang berlawanan dari Abu Hanifah.

Mereka yang berpendapat bahwa ketentuan hukum tersebut melebar ke selain yang lima tersebut berbeda pendapat dalam segi maksud yang membuatnya ketentuan itu melebar ke selain biantang yang lima tersebut.

Dikutip dari sebagai komentator bahwa Asy-Syafi'i mengatakan, maksud yang membolehkan membunuh kesemua binatang tersebut adalah keberadaannya dari janis binatang yang tidak halal dimakan. Jadi, setiap binatang yang tidak halal dimakan, membunuhnya hukumnya boleh bagi orang yang sedang ihram, dan tidak ada kewajiban fidyah atas dirinya.

Imam Malik mengatakan bahwa maksud di dalam membolehkan membunuh binatang tersebut adalah, keberadaannya berupa hewan yang mengganggu, jadi setiap binatang yang mengganggu, boleh bagi orang yang ihram untuk membunuhnya, dan binatang yang tidak mengganggunya maka tidak boleh membunuhnya.

Menurutku, kesimpulan ini masih membuka ruang perdebatan. Karena, kewenangan membunuh berbeda dengan kewenangan berburu. Asy-Syafi'i berpandangan bahwa kewenangan berburu biantang buruan dan ketiadaan kewajiban mengganti dengan hewan yang sepadan sebab membunuhnya itu hanya berlaku bagi binatang yang tidak halal dimakan.

Sedangkan kewenangan melakukan pembunuhan terhadap binatang yang tidak halal dimakan dari jenis binatang yang tidak merugikan: berbeda dengan selain binatang jenis ini.

Sementara itu tuntutan dari madzhab Abu Hanifah yang telah kami ceritakan adalah bahwasanya tidaklah boleh berburu singa dan macan tutul serta jenis binatang lainnya yang memiliki karakter yang sama dengan kedua binatang tersebut, yakni jenis binatang buas yang suka menyerang.

Para ulama pengikut madzhab Syafi'i menolak pendapat ini dengan kandungan makna yang tampak dibalik teks dari kelima jenis binatang tersebut. Yaitu sifat merugikan yang menjadi watak bawaan dan suka menyerang yang membangun struktur tubuh ke semua binatang ini.

Makna tersebut jika tampak dimiliki oleh binatang yang telah disebutkan secara tekstual, maka para ahli qias menganggap bahwa ketentuan hukum tersebut melebar ke jenis binatang lain yang disinyalir memiliki karakteristik tersebut. Sebagaimana karakteristik yang terkandung dalam enam perkara yang terdapat dalam bab riba.

Abu Hanifah sepakat dengan Asy-Syafi'i atas adanya unsur perluasan cakupan hukum dalam kelima jenis binatang tersebut, sekalipun dia dan Asy-Syafi'i berbeda pendapat dalam masalah karakteristik yang membuat hukum tersebut melampaui batas yang telah dijelaskan teks hadits.

Menurutku, maksud yang dikemukakan teks hadits di sini, yaitu persyaratan pengambilan keputusan hukum yang bergantung dengan sebutan nama-nama binatang tersebut. Persyaratan ini menurut jumhur ulama tidak menuntut adanya *mafhum* (makna yang terkandung di balik teks). Karena *ta'diyah* (ketentuan hukum yang melampaui batas teks) tidak menghilangkan tuntutan teks. Makna yang dikemukakan di dalam hadits ini adalah *mafhum* jumlah jenis binatang. Sekelompok ulama telah berpendapat demikian.

Jadi, redaksi hadits menuntut pembatasan jumlah, jika tidak demikian maka hilanglah faidah pembatasan jumlah tersebut. Berdasarkan kandungan makna ini sebagian penulis madzhab Hanafi membuat alasan mengenai pembatasan lima jenis binatang yang telah disebutkan secara tertulis —maksud saya *mafhum* jumlah— di samping alasan ini dia juga menyebutkan selain alasan tersebut.

Perlu diketahui bahwa keluar batas teks dengan mempertimbangkan makna gangguan yang ditujukan terhadap setiap binatang yang mengganggu, indikasinya sangat kuat dengan menyandarkan terhadap tindakan para ahli qiyas. Karena makna tersebut tampak secara nyata dari sisi isyarat membuat alasan dengan sifat *fasik* (berwatak buruk). Makna ini melampui batas teks.

Sementara itu alasan keharaman memakan binatang tersebut memuat pembatalan alasan sifat fasik yang ditegaskan oleh teks, karena keberadaan sebuah *illat* menuntut pembatasan lingkup hukum tersebut dari segi ada maupun tidak adanya. Jadi, kalau hukum itu tidak dibatasi, dan hukum itu tetap diberlakukan ketika ketiadaan *illat* tersebut, maka

pengaruh pembatasan hukum dengan *illat* tersebut menjadi hilang, ketika hukum itu tetap diberlakukan disertai dengan ketiadaan *illat* tersebut.

Hal tersebut bertentangan dengan pembuatan *illat* yang telah ditegaskan secara tekstual oleh nash hadits tersebut.

Kelima, para ulama berbeda pendapat mengenai الْكَلْبُ الْعَقُوْرُ "*anjing galak/suka menggigit*" menurut sebuah riwayat, maksudnya adalah seekor anjing yang dipelihara. Sedang menurut riwayat yang lain, itu adalah setiap anjing yang suka menyerang, seperti singa dan macan tutul.

Mereka semua mengambil dalil bahwa Rasulullah ﷺ ketika beliau mendoakan Utbah bin Abi Lahab, "*Semoga Allah memberikan kekuatan kepada anjing dari anjing-anjingnya untuk menguasainya.*" Maksudnya semoga binatang buas menerkamnya.

Para ulama pertama mengembalikan pendapat mereka bahwa penyebutan istilah الْكَلْبُ "*anjing*" untuk selain anjing peliharaan bertentangan dengan pendapat umum semua orang. Sebuah redaksi jika dikutip oleh semua orang untuk menunjukkan arti tertentu, maka penggiringan redaksi tersebut ke makna itu lebih tepat dibanding penggiringannya ke makna bahasa/kata-kata.

Keenam, para ulama berbeda pendapat mengenai binatang-binatang tersebut yang masih muda umurnya. Menurut ulama Malikiyah binatang-binatang semacam ini ada pengelompokan. Binatang yang muda umurnya dari jenis gagak dan rajawali, maka dalam membunuhnya ada dua pendapat. Pendapat yang masyhur menyatakan bahwa boleh dibunuh.

Dalil yang menjadi landasan hukum mereka adalah redaksi hadits yang bersifat umum yang tampak dalam sabda beliau الْغُرَابُ،

وَالْحِدَأَةُ "*gagak dan rajawali*" Sedangkan ulama yang melarang membunuh binatang yang masih muda umumnya, dia mempertimbangkan sifat bawaan yang menjadi alasan bolehnya membunuh binatang tersebut, yaitu sifat fasik atau berwatak buruk, sesuai dengan bukti yang diperlihatkan oleh isyarat redaksi tersebut. Secara hakiki sifat buruk ini tidak ditemukan dalam binatang-binatang yang masih muda umumnya. Dan hukum tersebut (boleh membunuhnya) menjadi sirna dengan sendirinya sebab ketiadaan *illat* tersebut.

Sementara itu binatang yang berumur muda dari kelompok anjing, mereka juga memiliki dua pendapat. Sedangkan binatang berumur muda selain itu, termasuk dalam pengecualian yang telah disebutkan dalam hadits, jadi boleh dibunuh. Zhahir dan kemutlakan redaksi tersebut menuntut memasukkan semua binatang yang masih berumur muda. Karena redaksi الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ "*gagak dan rajawali*" dan lainnya berlaku bagi binatang-binatang tersebut yang masih berumur muda.

Sedangkan anjing galak boleh dibunuh, sebab adanya sifat yang membatasi kebolehannya untuk dibunuh. Yang mana sifat tersebut tidak dijumpai dalam diri anjing yang masih berumur muda, dan sifat tersebut tidak bisa dipastikan keberadaannya ketika telah dewasa dengan memperkirakan keberadaan sifat tersebut.

Hal ini berbeda dengan binatang selain anjing, ketika telah berumur matang, watak buasanya dipastikan semakin memuncak.

Ketujuh, hadits ini dijadikan sebagai landasan hukum bahwa di tanah Al Haram boleh membunuh seseorang yang mengungsi ke tanah Al Haram setelah dia membunuh orang lain misalnya, dengan mengikuti pendapat yang menjadi madzhab Asy-Syafi'i. Alasannya adalah, kewenangan membunuh semua jenis binatang tersebut berdasarkan alasan adanya sifat fasik/watak buruk dan bentuk

penyerangan/penganiayaan, sehingga hukum bolehnya membunuh itu bersifat universal sesuai dengan universalitas *illat* tersebut.

Pelaku pembunuhan karena kelaliman adalah orang yang fasik sebab kelalimannya melakukan pembunuhan. Sehingga *illat* itu dijumpai dalam kasus pembunuhan yang dilakukannya. Jadi, membunuhnya lebih diprioritaskan, karena dia orang mukalaf. Sementara itu binatang-binatang yang fasik/berwatak buruk, kefasikannya itu itu merupakan karakter bawaan, tidak ada tuntutan hukum atas karakter bawaan tersebut.

Sedangkan orang mukalaf jika melakukan tindakan fasik/buruk, adalah orang yang merusak kehormatan dirinya sebagai manusia. Sehingga tuntutan hukum atas dirinya lebih diprioritaskan untuk ditegakkan. Menurutku persoalan ini tidaklah mudah, dan menyimpan persoalan yang mendasar, maka dari itu perhatikanlah persoalan ini dengan baik. *Wallahua'lam.*

Bab: Masuk Makkah dan Lainnya

٢٢٢- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ، وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ. فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: ابْنُ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، فَقَالَ: اقْتُلُوْهُ.

222. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ masuk Makkah pada masa penaklukan kota Makkah, dan di atas kepalanya terdapat topi dari besi (*al mighfar*), lalu ketika beliau sedang melepasnya, tiba-tiba datanglah seorang lelaki, lantas dia berkata, 'Ibnu

Khathal sedang bergelantungan dengan selambu penutup Ka'bah'. Lalu beliau bersabda, '*Bunuhlah dia oleh kamu semua*'."[59]

Penjelasan:

Ada bukti yang bersumber dari pernyataan Ibnu Syihab dalam riwayat Imam Malik, "Bahwa Nabi ﷺ bukanlah orang yang sedang ihram pada hari itu." Secara *zhahir* keberadaan الْمِغْفَرُ "tutup kepala" di atas kepala beliau, menuntut kondisi demikian (tidak ihram).

Akan tetapi ada kemungkinan tidak melakukan ihram itu karena ada udzur. Seseorang yang mengambil hadits ini sebagai landasan menyatakan bahwa seseorang yang hendak memasuki Makkah jika dia dalam kondisi berperang, maka dibolehkan baginya memasuki Makkah tanpa berniat ihram, karena ada kebutuhan yang menuntut dia untuk

---

59 HR. Al Bukhari dengan redaksi ini lebih dari satu tempat melalui banyak jalur, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i dan Ibnu Majah.
Hadits ini dianggap bagian dari hadits *fard* yang diriwayatkan Imam Malik, karena hanya dia seorang yang mengungkapkan redaksi وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ "di atas kepalanya terdapat topi dari besi (*al mighfar*) ", sebagaimana dia meriwayatkan seorang diri hadits الرَّاكِبُ شَيْطَانٌ "penunggang kendaraan itu seperti syetan" dan hadits السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ الْعَذَابِ "*bepergian itu sebagian kecil dari adzab*".
Ad-Daruquthni telah menyampaikan periwayat yang meriwayatkan hadits dari Malik dalam bagian yang terpisah. Mereka adalah sekitar seratus dua puluh orang atau lebih, di antaranya adalah dua Sufyan (Ats-Tsauri dan Ibnu Uyainah), Ibnu Juraij dan Al Auza`i.
Redaksi الْمِغْفَرُ dibaca dengan harakat *kasrah* pada huruf *mim*, harakat *sukun* pada huruf *ghain*, dan dengan harakat *fathah* pada huruf *fa`*. Adalah tutup kepala yang terbuat dari besi yang cukup buat penutup kepala. Iyadh dalam kitab *Al Masyariq* mengatakan bahwa الْمِغْفَرُ adalah sesuatu yang dibuat dari sisa-sisa pembuatan baju besi, yang diletakkan di kepala seperti kopyah.
Di dalam sebuah riwayat yang dimuat dalam *Shahih* Muslim dari Jabir disebutkan, "*Beliau masuk pada masa penaklukan kota Makkah, dan beliau mengenakan sorban berwarna hitam, tanpa melakukan ihram*", masih dalam sebuah riwayat imam Muslim juga disebutkan redaksi, "*dan beliau mengenakan sorban berwarna hitam, yang mana beliau membiarkan ujungnya berjuntai di antara kedua pundaknya.*"

menutupi dirinya dengan sesuatu yang dapat melindungi dirinya dari serangan senjata.

Redaksi ابْنُ خَطَلٍ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *kha`* dan *tha`*, namanya adalah Abdul Uza. Kewenangan Nabi ﷺ membunuhnya, dapat dibuat pegangan dalam masalah kewenangan membunuh seseorang yang mengungsi ke tanah Al Haram.

Sebagai jawaban atas komentar tersebut adalah bahwa kewenangan membunuh tersebut diartikan sebagai sifat keistimewaan yang ditegaskan oleh sabda beliau, "*Tidaklah boleh bagi seseorang sebelumku. Dan tidaklah boleh bagi seseorang setelahku. Akan tetapi peperangan itu dihalalkan terhadapku sesaat dari waktu siang.*"

٢٢٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ مَكَّةَ مِنْ كَدَاءٍ، مِنَ الثَّنِيَّةِ الْعُلْيَا الَّتِي بِالْبَطْحَاءِ، وَخَرَجَ مِنَ الثَّنِيَّةِ السُّفْلَى.

223. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memasuki Makkah melalui jalur Kada`, yakni jalur atas yang ada di Al Bathha`, dan keluar melalui jalur bawah."[60]

Penjelasan:

Kata كَدَاءٍ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *kaf* dan dibaca panjang. Redaksi الثَّنِيَّةِ السُّفْلَى adalah jalur yang terkenal di Kada`. Bisa juga كُدًا dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *kaf* dan dibaca pendek. Di sana juga ada sebuah tempat lain yang bernama كُدَيٌّ

---

60 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

yang dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *kaf*, dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *dal* dan dibaca dengan *tasydid* pada huruf *ya* \`. Bukanlah jalur bawah yang terkenal. Kata الثَّنِيَّة maknanya adalah jalur atau rute perjalanan yang diapit dua bukit.

Menurut pendapat yang masyhur, disunahkan memasuki (Makkah) melalui jalur Kada\`, sekalipun bukan rute perjalanan seseorang yang hendak memasuki Makkah, sehingga dia mesti berbelok menuju Kada\`. Menurut sebuah pendapat bahwa Nabi ﷺ memasuki Makkah melalui Kada\`, karena Kada\` adalah jalur perjalanan beliau. Jadi, tidak disunahkan bagi orang yang mana Kada\` bukan merupakan jalur perjalanan yang dilaluinya. Di dalam masalah ini masih mengundang perdebatan.

٢٢٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: دَخَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْبَيْتَ، وَأُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَبِلاَلٌ وَعُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ، فَأَغْلَقُوْا عَلَيْهِمُ الْبَابَ. فَلَمَّا فَتَحُوا، كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ وَلَجَ. فَلَقِيْتُ بِلاَلاً، فَسَأَلْتُهُ: هَلْ صَلَّى فِيهِ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: نَعَمْ، بَيْنَ الْعَمُوْدَيْنِ الْيَمَانِيَيْنِ.

224. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah masuk ke dalam Baitullah, Usamah bin Zaid, Bilal dan Utsman bin Thalhah, lantas mereka semua mengunci pintu Ka'bah bagi mereka. Lalu ketika mereka membuka (pintu Ka'bah), maka aku orang pertama yang masuk. Kemudian aku menemui Bilal, lantas aku bertanya kepadanya, 'Apakah Rasulullah ﷺ mengerjakan shalat di

dalam Baitullah?' Dia menjawab, 'Benar, di tengah-tengah antara dua tiang penyangga yang disebut rukun Al Yamani'."[61]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini ada dua permasalahan, yaitu:

Pertama, Menerima hadits yang diriwayatkan oleh seorang perawi. Yaitu satu dari sekian banyak individu yang jumlahnya tak terhitung. Sebagaimana telah kami sampaikan di muka.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang membolehkan shalat di dalam Ka'bah. Namun, di dalam melaksanakan perbuatan tersebut masih terjadi perbedaan pendapat. Imam Malik memilih antara shalat fardhu dan shalat sunah. Dia menghukumi makruh atau melarang melaksanakan shalat fardhu (di dalam Ka'bah), dan dia memberikan keringanan dalam melaksanakan shalat sunah. Karena shalat sunah merupakan ruang yang diduga mendapat keringanan dalam melaksanakan berbagai persyaratannya.

Di dalam hadits ini juga mengandung dalil yang menegaskan kebolehan mengerjakan shalat di tengah-tengah antara tiang dan penyangga Baitullah. Sekalipun masih menyimpan kemungkinan bahwa beliau mengerjakan shalat di sisi antara keduanya, sekalipun tidak benar-benar tepat di tengah-tengah keduanya.

Ketentuan hukum makruh[62] mengenai shalat di dalam Ka'bah tersebut telah disampaikan. Namun, kalau *sanad*-nya tidak *shahih*, maka

---

61 HR. Al Bukhari, Muslim dan An-Nasa`i.
Peristiwa masuk Baitullah itu terjadi pada masa penaklukan kota Makkah, sebagaimana keterangan yang telah disebutkan dalam *Shahih* dari riwayat Yunus bin Yazid. Beliau tidak pernah masuk ke dalam Baitullah selama menunaikan haji Wada, tanpa ada perbedaan pendapat. Bahkah Aisyah-lah yang meminta kepada Nabi agar dia masuk kedalam Baitullah. Lalu beliau bersabda: "*Shalatlah di Hijir (Ismail), karena sesuangguhnya ia adalah bagian dari Baitullah.*"

62 HR. Abu Daud, An-Nasa`i, Ahmad, dan At-Tirmidzi.

lebih diutamakan mengamalkan hadits ini, dan mengamalkan redaksi yang sebenarnya dari ungkapan Ibnu Umar tersebut بَيْنَ الْعَمُوْدَيْنِ "*antara dua penyangga Ka'bah*" Kalau *sanad*-nya *shahih*, maka ditakwil dengan keterangan yang telah kami sampaikan, yakni bahwa beliau mengerjakan shalat tepat di tengah-tengah antara kedua tiang penyangga tersebut. Jika ketentuan makruh itu hanya berupa kutipan-kutipan, maka didahulukan keterangan yang berpegangan pada *sanad.*

٢٢٥- عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّهُ جَاءَ إِلَى الْحَجَرِ الأَسْوَدِ، فَقَبَّلَهُ. وَقَالَ: إِنِّي لأَعْلَمُ أَنَّكَ حَجَرٌ، لاَ تَضُرُّ وَلاَ تَنْفَعُ، وَلَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُقَبِّلُكَ مَا قَبَّلْتُكَ.

225. Diriwayatkan dari Umar ﷺ, bahwa dia mendatangi Hajar Aswad, lalu mengecupnya. Dia juga berkata, "Aku sesungguhnya mengetahui bahwa kamu adalah sebuah batu, tidak merugikan dan tidak pula memberi manfaat. Kalau aku tidak melihat Nabi ﷺ mengecupmu, maka aku tidak akan pernah mengecupmu."[63]

At-Tirmidzi menilai *sanad* hadits ini *hasan* dari Abdul Hamid bin Mahmud dengan redaksi "Kami mengerjakan shalat di belakang seorang dari sekian banyak Amir/penguasa, lalu orang-orang mendesak kami, sehingga kami mengerjakan shalat di tengah-tengah antara dua tiang (as-sariyataini). Ketika kami usai mengerjakan shalat, Anas bin Malik berkata, 'Kami menghindari tempat ini pada masa hidup Rasulullah ﷺ'."

Riwayat ini memiliki dalil pendukung yang diriwayatkan oleh Al Hakim dan dia menilainya *shahihsanad* hadits ini dari hadits Anas dengan redaksi, "Kami dilarang mengerjakan shalat di tengah-tengah antara berbagai tiang Ka'bah, dan kami diusir dari tempat tersebut, dan dia berkata: Janganlah kamu semua mengerjakan shalat di tengah-tengah antara kedua tiang, dan sempurnakanlah shaf-shaf kamu semua."

63 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Hadits ini dengan tegas menjelaskan bahwa bebatuan tidak mengandung nilai keberkahan apa pun dengan kondisi apa pun, dihubungkan dengan apa pun.

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kesunahan mengecup Hajar Aswad. Perkataan Umar menyampaikan pernyataan ini saat hendak memulai mengecup Hajar Aswad bertujuan, menjelaskan bahwa dia mengerjakan perbuatan tersebut karena mengikuti sunah Nabi. Disamping itu dia mencoba menghapus keraguan yang terbangun dalam hati semua orang sejak masa Jahiliyah. Dan memberikan kepastian ketiadaan faedah yang berguna dalam diri bebatuan, ditinjau dari segi bahwa dia hanyalah sebuah batu, sebagaimana aggapan orang-orang jahiliyah yang meyakini berhala.

٢٢٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَمَّا قَدِمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ مَكَّةَ. فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ: إِنَّهُ يَقْدَمُ عَلَيْكُمْ قَوْمٌ وَهَنَتْهُمْ حُمَّى يَثْرِبَ. فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ الثَّلاَثَةَ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ، وَلَمْ يَمْنَعْهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ كُلَّهَا: إِلاَّ الإِبْقَاءَ عَلَيْهِمْ.

226. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ dan para sahabatnya tiba di Makkah. Lalu kaum musyrikin berkata, "Akan tiba kepada kamu semua sekelompok orang yang mana suhu kota Yatsrib telah melemahkan fisik mereka." Lantas Nabi ﷺ menyuruh mereka berlari-lari kecil sebanyak tiga putaran, dan sisanya dilakukan dengan berjalan kaki antar kedua rukun, dan beliau tidak melarang mereka untuk berlari-lari kecil: kecuali membiarkan mereka (melakukannya).[64]

Akan tetapi, mengecup Hajar Aswad: Karena sebagai tanda memulai thawaf, mengikuti sunah Rasulullah ﷺ, seperti tingkah laku dalam seluruh manasik haji.

64 HR. Al Bukahri, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ahmad.

Penjelasan:

Menurut sebuah riwayat, peristiwa kedatangan beliau dan para sahabatnya ini tidak terjadi pada saat menunaikan ibadah haji. Akan tetapi terjadi pada saat menunaikan umrah qadha. Jadi, dengan mengambil kesimpulan hadits ini bahwa ketiadaan berlari-lari kecil antara dua rukun tersebut dihapus dari hadits tersebut. Karena ada bukti yang menegaskan, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَمَلَ مِنَ الْحَجَرِ إِلَى الْحَجَرِ "bahwa Nabi ﷺ, Berlari-lari kecil dari satu batu ke batu yang lain."

Disebutkan bahwa berlari-lari kecil pada saat menunaikan ibadah haji, terjadi belakangan, sehingga lebih didahulukan daripada perbuatan yang terdahulu.[65]

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kesunahan berlari-lari kecil. Mayoritas ulama menyatakan kesunahan perbuatan ini secara mutlak dalam thawaf qudum di zaman Nabi ﷺ dan sesudahnya. Sekalipun *illat* yang melatarbelakanginya yang telah disebutkan Ibnu Abbas telah hilang. Jadi, kesunahan perbuatan tersebut pada masa itu karena *illat* yang muncul ketika itu. Sedangkan kesunahan perbuatan itu sesudahnya karena meneladani dan mengikuti prilaku yang telah diperbuat pada masa hidup Rasulullah ﷺ.

Di dalam kesunahan perbuatan tersebut mengandung hikmah, mengingat kembali peristiwa-peristiwa di masa lampau yang pernah dialami oleh orang-orang terhormat di masa lalu. Di dalam mengingatnya mengandung berbagai kebaikan dan manfaat bagi manusia dalam soal agama.

Sebab, jelas di tengah-tengah melaksanakan sebagian besar amal perbuatan yang terjadi di masa lalu itu, ada sesuatu yang mereka alami,

---

65 HR. Ahmad dari Ibnu Abbas dengan redaksi, "Rasulullah ﷺ berlari-lari kecil pada saat menunaikan ibadah haji dan kesemua umrahnya, Abu Bakar, Umar dan para khalifah lainnya (juga melakukan hal yang sama)." Umrah qadha` terjadi pada tahun 7 H.

yakni menjalankan perintah Allah dan bersegera mengimplementasikannya, dan mengerahkan segala potensi diri dalam mewujudkannya. Dengan adanya muatan ini, jelas bagi kamu bahwa mayoritas amal perbuatan yang terjadi pada masa haji, yang kerap diungkapkan dengan istilah *ta'abbud*, tidak hanya sebatas ungkapan yang terucapkan.

Apakah kamu tidak mengetahui bahwa kita jika melakukan amal perbuatan haji tersebut dan kita mengingat kembali berbagai faktor yang melatar belakanginya, maka kita bisa merasakan hasil dari perbuatan tersebut yaitu menghormati orang-orang terdahulu, dan beban yang mereka tanggung dalam menjalankan perintah Allah.

Sehingga dengan mengingat kembali peristiwa ini memotivasi kita untuk melakukan hal yang serupa, dan tertancap dalam hati kita rasa hormat terhadap orang-orang terdahulu. Muatan tersebut adalah kandungan makna yang bisa diterima akal.

Contohnya adalah, ibadah sa'i antara bukit Shafa dan Marwah. Jika kita mengerjakannya dan mengingat faktor yang melatar belakanginya adalah: Kisah Hajar bersama putranya, dan Al Khalil membiarkannya tinggal di tempat yang tandus terpisah jauh dari keramaian, terputus dari berbagai faktor penopang hidup secara total, dengan disertai janji pertolongan Allah terhadap mereka berdua, yakni kemulian dan tanda tentang memancarnya sumber air bagi mereka berdua, maka dibalik peristiwa itu semua mengandung pesan kebaikan yang sangat agung. Maksudnya ketika mengingat kembali kondisi yang terjadi pada saat itu.

Demikian juga dalam ibadah melontar jumrah. Jika kita mengerjakannya, dan kita mengingat kembali faktor yang melatar belakanginya adalah, melontar Iblis dengan beberapa kali lontaran di berbagai tempat ketika Al Khalil hendak menyembelih putranya, maka

dari peristiwa tersebut akan merasakan pelajaran kebaikan yang sangat agung manfaatnya dalam agama.

Di dalam hadits tersebut mengandung dalil kewenangan menyebut thawaf dengan istilah الأَشْوَاطُ "*beberapa putaran*". Hal ini berdasarkan pernyataan Ibnu Abbas فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَرْمُلُوا الأَشْوَاطَ الثَّلاثَةَ "Lantas Nabi ﷺ menyuruh mereka berlari-lari kecil sebanyak tiga putaran."

Dikutip dari sebagian ulama terdahulu dan dari Asy-Syafi'i bahwa mereka berdua membenci penggunaan istilah ini. Sedangkan dalam hadits itu adalah soal lain yang berbeda dengan ini.

Sementara itu dalam hadits ini disebutkan, "Bahwa mereka tidak berlari-lari kecil antara kedua rukun Yamani," karena posisi kaum musyrikin tidak bisa melihat kaum muslimian ketika mereka berada di tempat ini.

٢٢٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ يَقْدَمُ مَكَّةَ إِذَا اسْتَلَمَ الرُّكْنَ الأَسْوَدَ -أَوَّلَ مَا يَطُوفُ- يَخُبُّ ثَلاثَةَ أَشْوَاطٍ.

227. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Aku pernah melihat Rasulullah ﷺ pada saat tiba di Makkah, ketika mengusap rukun (Hajar Aswad) —awal pertama kali beliau melakukan thawaf— beliau berlari sebanyak tiga putaran."[66]

---

66 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud dan An-Nasa`i.
Kata الخَبَبُ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *kha`* dan *ba`* adalah jenis dari lari. Menurut sebuah pendapat الخَبَبُ والرَّمَلُ bermakna tunggal.

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil tentang mengusap rukun atau pojok Ka'bah. Sebagian penulis dari kalangan pengikut madzhab Asy-Syafi'i mutakhir[67] menuturkan bahwa mengusap rukun disunahkan, di samping mengusap Hajar Aswad juga.

Dia berpegangan dengan hadits ini. Sekalipun ada kemungkinan maksud yang sebenarnya dari redaksi اسْتَلَمَ الرُّكْنَ "*mengusap rukun/pojok Ka'bah*" adalah mengusap Hajar Aswad. Dia mengukapkan اسْتَلَمَ الرُّكْنَ "*mengusap rukun*" sebagai pengganti dari ungkapan كَوْنِهِ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ "*dia mengusap Hajar Aswad*" karena, Hajar Aswad adalah sebagian dari rukun.

Jadi, jika seseorang mengatakan, اسْتَلَمَ الرُّكْنَ "*mengusap rukun*" maka maksudnya adalah mengusap sebagian rukun.

Di dalam hadits ini mengandung dalil tentang الْخَبَبَ "*berlari-lari kecil*" dalam kesemua tiga putaran. Di dalam hadits ini mengandung dalil tentang memprioritaskan thawaf ketika pertama kali tiba di Makkah.

٢٢٨ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: طَافَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ، يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِحْجَنٍ.

الْمِحْجَنُ: عَصًا مَحْنِيَّةُ الرَّأْسِ.

228. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ melakukan thawaf pada saat menunaikan haji wada' dengan

67 Yaitu Al Qadhi Abu Thayyib seorang ulama pengikut madzhab Syafi'i.

menaiki unta, beliau mengusap rukun dengan *mihjan.*" *Mihjan* adalah tongkat yang ujungnya melengkung.[68]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil tentang kewenangan melakukan thawaf sambil menaiki kendaraan. Menurut sebuah riwayat: sesungguhnya yang afdhal: Adalah berjalan kaki.

Nabi ﷺ melakukan thawaf sambil berkendaraan tujuannya adalah supaya berbagai perbuatannya terlihat, sehingga bisa diikuti[69]. Dari hadits ini diambil kaidah yang sangat agung. Yaitu bahwa suatu perkara kadang dinilai unggul dengan melihat posisinya dari mana dia muncul, lalu jika ada perkara lain yang lebih unggul berlawanan dengannya, maka itu didahulukan daripada yang pertama, tanpa menghilangkan keistimewaan perkara yang pertama, sampai ketika perkara yang kontradiktif yang unggul itu menghilang, maka hukum yang pertama kembali sebagaimana adanya.

---

[68] HR. Al Bukhari dengan redaksi seperti ini, Muslim, Abu Daud, dan Ibnu Majah. Redaksi حَجَّةِ الْوَدَاعِ disebut demikian karena Nabi ﷺ berpamitan kepada kaum muslimin pada saat menunaikan haji tersebut, dan mengajarkan kepada mereka berbagai syariat agama.

[69] Menurut riwayat Muslim dari Jabir menyebutkan,
طَافَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْبَيْتِ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى رَاحِلَتِهِ يَسْتَلِمُ الْحَجَرَ بِمِحْجَنِهِ، لأَنْ يَرَاهُ النَّاسُ وَلِيُشْرِفَ، وَلِيَسْأَلُوهُ فَإِنَّ النَّاسَ غَشُوهُ.
"Rasulullah ﷺ melakukan thawaf mengelilingi Baitullah pada saat menunaikan haji Wada', dengan menaiki tunggangannya, beliau mengusap Hajar Aswad dengan tongkatnya, supaya kaum muslimin bisa melihat beliau, dan beliau bisa dekat dengan mereka, dan supaya mereka bertanya kepada beliau, karena kaum muslimin menutupinya."
Diriwayatkan dalam *Shahih* Al Bukhari dan Muslim dari Ummi Salamah,
شَكَوْتُ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنِّي أَشْتَكِي قَالَ طُوفِي مِنْ وَرَاءِ النَّاسِ وَأَنْتِ رَاكِبَةٌ.
"Aku mengadu kepada Rasulullah ﷺ bahwa aku sakit. Lantas beliau bersabda, '*Lakukanlah thawaf di belakang orang-orang, dan kamu menaiki tunggangan*'."

Ketentuan ini bisa kuat, jika ada dalil yang menegaskan bahwa mengabaikan yang pertama itu karena ada perkara yang kontradiktif yang rajih. Hal tersebut bisa diambil melalui berbagaí petunjuk dan korelasi. Terkadang lemah, dan terkadang kuat, bergantung perbedaan berbagai pembahasannya. Di sinilah kalangan penganut aliran tekstualis berpolemik dengan kalangan penganut kontekstualis.

Hadits ini juga ditetapkan sebagai dalil tentang sucinya kencing hewan yang dagingnya halal dikonsumsi, ditinjau dari segi bahwa kencing unta tidak bisa dihindari di tengah melakukan thawaf di Masjidil Haram.

Kalau kencing unta itu dihukumi najis, maka Nabi ﷺ tidak akan pernah membiarkan masjid terkena najis. Sungguh demi menjaga kehormatan masjid, sesuatu yang lebih ringan dibanding soal ini benar-benar dilarang.

Di dalam hadits ini mengandung dalil tentang mengusap rukun menggunakan tongkat, jika mengusap dengan tangan sulit tercapai. Dan di dalam hadits ini tidak disinggung mengecup atau tidak mengecup tongkat tersebut.

٢٢٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَمْ أَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَلِمُ مِنَ الْبَيْتِ إِلاَّ الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانِيَيْنِ.

229. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ؓ, dia berkata, "Aku tidak pernah melihat Nabi ﷺ mengusap dari Baitullah kecuali dua rukun Yaman."[70]

[70] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Para ulama berbeda pendapat, apakah kesemua rukun itu diusap seluruhnya atau tidak? Menurut pendapat yang masyhur di kalangan ulama berbagai kota, sama seperti yang telah ditegaskan oleh hadits ini. Yaitu mengusap dengan telapak tangan dikhususkan atau dibatasi pada dua rukun Yamani.

Illat yang mendasarinya adalah bahwa kedua rukun tersebut berada di atas pondasi-pondasi yang dibangun Ibrahim ﷺ. Sedang kedua rukun lainnya, dianggap cukup dari pondasi-pondasi yang dibangun Ibrahim. Semacam inilah Ibnu Umar menduga. Yaitu membuat alasan yang memiliki korelasi (antara pembatasan mengusap rukun dengan illat yang mendasarinya).

Diriwayatkan dari sebagian sahabat[71] bahwasanya dia mengusap seluruh rukun/pojok Ka'bah. Dia beralasan, "Tidak ada sedikit pun bagian dari Baitullah yang ditinggalkan."

Namun, mengikuti muatan yang ditegaskan oleh hadits tersebut lebih utama. Karena landasan umum yang mendasari persoalan ibadah adalah, mengikuti ajaran rasul. Apa lagi jika ada keterangan yang memberikan pembatasan, sekalipun disertai asumsi adanya kesamaan dalam masalah *illat* yang mendasarinya.

Namun, di dalam hadits ini memuat nilai lebih. Yaitu memperlihatkan secara tegas makna pembatasan, yang tidak dijumpai dalam keterangan di mana mengusap rukun dengan telapak tangan dibiarkan secara bebas.

---

71 Yaitu Muawiyah. Pernayataannya ini dimuat dalam *Shahih* Al Bukhari dan Muslim.

٢٣٠- عَنْ أَبِي جَمْرَةَ —نَصْرِ بْنِ عِمْرَانَ الضُّبَعِيِّ—، قَالَ: سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنْ الْمُتْعَةِ؟ فَأَمَرَنِي بِهَا، وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْهَدْيِ؟ فَقَالَ: فِيهِ جَزُورٌ، أَوْ بَقَرَةٌ، أَوْ شَاةٌ، أَوْ شِرْكٌ فِي دَمٍ. قَالَ: وَكَانَ نَاسٌ كَرِهُوهَا. فَنِمْتُ. فَرَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ: كَأَنَّ إِنْسَانًا يُنَادِي: حَجٌّ مَبْرُورٌ، وَمُتْعَةٌ مُتَقَبَّلَةٌ. فَأَتَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَحَدَّثْتُهُ. فَقَالَ: اللهُ أَكْبَرُ، سُنَّةُ أَبِي الْقَاسِمِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

230. Diriwayatkan dari Abi Jamrah —Nashar bin Imran Adh-Dhuba'i—, dia berkata, "Aku bertanya kepada Ibnu Abbas tentang *mut'ah*? Lalu dia menyuruhku melakukannya. Aku bertanya kepadanya tentang hewan *hadyu*, lantas dia menjawab, 'Hewan kurban bisa dengan menyembelih ternak berupa unta, sapi, kambing, atau bisa gabungan dalam membayar *dam*'." Dia berkata, "Sekelompok orang membencinya. Lalu aku tidur. Kemudian aku bermimpi saat tidur, seolah-olah seseorang berseru, '*Haji mabrur dan mut'ah yang diterima*'. Lalu aku mendatangi Ibnu Abbas, kemudian aku menceritakan mimpiku kepadanya. Dia lalu berkata, 'Allah Maha Besar, Sunnah Abi Al Qasim ﷺ.'"[72]

---

72 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini.
Al Bukhari menambahkan pada akhir hadits dalam riwayat ini "Lalu Ibnu Abbas berkata kepadaku, berdirilah di sisiku, karena aku hendak menetapkan untukmu bagian dari hartaku. Syu'bah berkata: lalu aku bertanya: Karena apa? Dia lantas menjawab: Karena mimpi yang kamu lihat." imam Muslim telah mempublikasikan hadits tersebut.

Penjelasan:

Redaksi أَبِي جَمْرَةَ dibaca dengan huruf *jim* dan *ra*ʾ yang tidak bertitik. Kata نَصْر dibaca dengan huruf *shad* dan harakat fathah pada huruf *nun*. Kata الضُّبَعِي dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *dhad*, harakat *fathah* pada huruf *ba*ʾ yakni huruf keduanya, dan dengan huruf *ain*. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim.

Redaksi سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الْمُتْعَةِ "aku bertanya kepada Ibnu Abbas tentang mut'ah?" secara *zhahir* bahwa yang dikehendakinya dengan istilah *mut'ah* adalah melaksanakan ihram umrah pada masa haji kemudian menunaikan ibadah haji pada musim haji tahun itu juga.

Redaksi فَأَمَرَنِي بِهَا "lalu dia menyuruhku melakukannya" menunjukkan tentang kewenangan *mut'ah* menurutnya tanpa disertai makruh sedikit pun. Nanti akan disampaikan dalam hadits ini tepatnya pada redaksi وَكَانَ نَاسٌ كَرِهُوهَا "Sekelompok orang membencinya."

Keterangan tersebut diriwayatkan dari Umar ﷺ dan dari lainnya, hanya saja para ulama berbeda pendapat dalam hal *mut'ah* yang dibenci Umar, apakah *mut'ah* yang telah kami sebutkan di atas, atau maksudnya adalah merusak ibadah haji menggantinya dengan umrah? Yang hampir mendekati benar, adalah *mut'ah* dengan pengertian yang disebutkan terakhir.

Namun menurut sebuah pendapat bahwa kemakruhan dan larangan ini termasuk bagian dari penggiringan terhadap sesuatu yang lebih utama dan saran dengan cara menekan yang sungguh-sungguh.

Redaksi رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ: كَأَنَّ إِنْسَانًا يُنَادِي... "aku bermimpi saat tidur: Seolah-olah seseorang berseru: ..." ini mengandung unsur *isti'nas* (perasaan senang) dengan mimpi mengenai sesuatu yang menjadi landasan dalil syar'i, karena sesuatu yang telah ditegaskan oleh agama,

yakni keagungan derajatnya, dan mimpi itu merupakan bagian dari empat puluh enam bagian dari tanda kenabian.

Perasaan senang akan mimpi dan memilih sesuatu yang unggul menurutnya tidak menghilangkan dalil-dalil pokok yang menjadi landasan hukum.

Redaksi اللهُ أَكْبَرُ، سُنَّةُ أَبِي الْقَاسِمِ "Allah Maha Besar, Sunnah Abi Al Qasim" menegaskan bahwa dia mendapatkan kekuatan pendapatnya melalui mimpi dan menerima kabar gembira dengan adanya mimpi tersebut. Itulah dalil yang menegaskan tentang sesuatu yang telah kami sampaikan.

٢٣١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: تَمَتَّعَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ وَأَهْدَى. فَسَاقَ مَعَهُ الْهَدْىَ مِنْ ذِى الْحُلَيْفَةِ. وَبَدَأَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ، ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ، فَتَمَتَّعَ النَّاسُ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَأَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ، فَكَانَ مِنَ النَّاسِ مَنْ أَهْدَى، فَسَاقَ الْهَدْىَ مِنْ ذِى الْحُلَيْفَةِ. وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُهْدِ. فَلَمَّا قَدِمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِلنَّاسِ: مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى، فَإِنَّهُ لاَ يَحِلُّ مِنْ شَيْئٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضِيَ حَجَّهُ. وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْدَى فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةَ، وَلْيُقَصِّرْ وَلْيَحْلِلْ، ثُمَّ لْيُهِلَّ بِالْحَجِّ وَلْيُهْدِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا فَلْيَصُمْ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ. فَطَافَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ قَدِمَ مَكَّةَ. وَاسْتَلَمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْئٍ، ثُمَّ خَبَّ ثَلاَثَةَ أَطْوَافٍ مِنَ السَّبْعِ، وَمَشَى أَرْبَعَةً، وَرَكَعَ حِينَ قَضَى طَوَافَهُ بِالْبَيْتِ

عِنْدَ الْمَقَامِ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ انْصَرَفَ فَأَتَى الصَّفَا، وَطَافَ بِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَطْوَافٍ، ثُمَّ لَمْ يَحْلِلْ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى قَضَى حَجَّهُ، وَنَحَرَ هَدْيَهُ يَوْمَ النَّحْرِ. وَأَفَاضَ فَطَافَ بِالْبَيْتِ، ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ، وَفَعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَهْدَى وَسَاقَ الْهَدْيَ مِنَ النَّاسِ.

231. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar, dia berkata, "Rasulullah bersenang-senang (*tamattu*) dalam melaksanakan haji Wada' yaitu dengan *tamattu'* menyertakan umrah ke dalam ibadah haji dan berkurban. Karena beliau membawa ternak yang dijadikan kurban (*hadyu*) dari Dzul Hulaifah. Rasulullah memulai ibadah, beliau memulai dengan ihram umrah, dilanjutkan kemudian memulai ihram haji, lalu kaum muslimin mengerjakan haji tamattu' bersama Rasulullah, lalu beliau memulai ihram umrah digabung dengan ibadah haji. Kemudian sebagian orang ada yang berkurban, karena membawa hewan ternak yang dijadikan kurban (*hadyu*) dari Dzul Hulaifah. Dan di antara mereka ada yang tidak berkurban. Kemudian ketika Rasulullah telah tiba, beliau bersabda kepada semua orang, '*Apabila seseorang di antara kamu semua telah berkurban, maka sesungguhnya dia tidak halal melakukan sesuatu yang haram dilakukan oleh dirinya, sampai dia menyelesaikan hajinya. Dan apabila seseorang (di antara kamu semua) tidak berkurban, maka lakukanlah thawaf di Baitullah dan sa'i di Shafa dan Marwah, menggunting rambut, dan tahalul, kemudian hendaklah dia memulai ihram haji dan berkurban, kemudian kalau seseorang tidak menemukan hewan ternak untuk dijadikan kurban (hadyu), maka berpuasalah dia tiga hari pada masa haji, dan tujuh hari jika dia telah kembali pulang pada keluarganya*'.

Selanjutnya Rasulullah melakukan thawaf setelah tiba di Makkah. Perbuatan pertama yang beliau lakukan ialah mengusap rukun

dengan telapak tangannya, kemudian dilanjutkan dengan berlari-lari kecil sebanyak tiga dari tujuh putaran dan sisanya empat putaran beliau berjalan kaki. Beliau mengerjakan shalat pada saat telah menyelesaikan thawafnya di Baitullah di sekitar Maqam (Ibrahim) sebanyak dua rakaat. Kemudian beliau bertolak pergi lalu mendatangi bukit Shafa, dan melakukan sa'i di Shafa dan Marwah sebanyak tujuh putaran. Kemudian beliau tidak pernah melepaskan dirinya dari sesuatu yang haram dilakukan oleh beliau sampai beliau menyelesaikan hajinya, dan menyembelih hewan ternak yang dijadikan kurban (*hadyu*) pada hari Nahar (hari penyembelihan hewan kurban). Beliau kemudian kembali lalu melakukan thawaf mengelilingi Baitullah. Baru kemudian beliau keluar dari segala perkara yang haram dilakukan oleh beliau, dan sebagian orang yang berkurban dan membawa hewan ternak yang dijadikan kurban (*hadyu*) melakukan perbuatan yang sama seperti yang Rasulullah ﷺ perbuat."[73]

Penjelasan:

Redaksi تَمَتَّعَ رسول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "Rasulullah ﷺ bersenang-senang (tamattu')" menurut sebuah pendapat, maknanya diarahkan ke tamattu' secara bahasa, yaitu bersenang-senang saat melaksanakan ibadah haji.

Ketika Nabi ﷺ melakukan haji qiran di sekeliling sekelompok kaum, sedang di dalam praktek haji qiran terkandung unsur *tamattu'* (bersenang-senang), dan lebih dari sekedar senang-senang – sebab di dalam haji qiran itu menggugurkan salah satu dari dua amal perbuatan dan salah satu dari dua miqat, maka berdasarkan makna ini haji qiran disebut juga *tamattu'* dengan mempertimbangkan asal peletakan kata-kata tersebut.

---

73 HR. Al Bukhari, Muslim, An-Nasa`i dan Ahmad.

Terkadang redaksi تَمَتَّعَ "bersenang-senang" diarahkan terhadap persoalan mengenai hal tersebut, sebagaimana makna serupa kerap diungkapkan dalam haji Wada' ketika redaksi berbagai hadits diungkapkan secara beragam. Dan maksud yang dikehendaki adalah penggabungan di antara berbagai hadits tersebut. Keterangan yang telah kami singgung di atas menegaskan interpretasi yang memuat kemungkinan tertentu. Sedang Ibnu Umar – periwayat hadits ini – adalah orang yang meriwayatkan hadits, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ "Bahwa Nabi ﷺ melakukan haji ifrad."

Redaksi وَسَاقَ الْهَدْيَ "*membawa atau menggiring hewan ternak yang dijadikan kurban*" mengandung dalil tentang kesunahan membawa hewan ternak yang dijadikan kurban (*hadyu*) dari berbagai tempat yang sangat jauh.

Redaksi وَبَدَأَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ، ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ "Rasulullah ﷺ memulai ibadah, beliau memulai dengan ihram umrah, dilanjutkan kemudian memulai ihram haji" menerangkan tentang memulai ihram umrah dan haji.

Ketika sebagai ulama memilih berpendapat bahwa Nabi ﷺ adalah orang yang melakukan praktek qiran —dalam arti bahwa beliau memulai ihram umrah dan haji secara bersamaan— maka dia perlu melakukan interpretasi terhadap pernyataan Ibnu Umar أَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ، ثُمَّ بِالْحَجِّ "memulai ihram umrah, dilanjutkan dengan haji" karena makna tersebut bertentangan dengan pilihan redaksinya. Jadi, mesti memposisikan kata الإهلال "memulai ihram" dalam pernyataan Ibnu Umar أَهَلَّ بِالْعُمْرَةِ، ثُمَّ أَهَلَّ بِالْحَجِّ "*memulai ihram umrah, dilanjutkan dengan haji*" dengan arti mengeraskan suara bacaan talbiyah. Padahal redaksi ihram umrah diuangkapkan lebih dahulu dibanding redaksi ihram haji. Maksud dari pernyataan Ibnu Umar ini bukanlah mendahulukan

ihram umrah daripada ihram haji. Karena bertentangan dengan redaksi yang telah diriwayatkan oleh Ibnu Umar.

Perlu diketahui bahwa tidak perlu ada penggabungan di antara berbagai hadits agar keberadaan kata *qiran* bisa mengandung pengertian, mendahulukan ihram haji dari pada ihram umrah. Karena pernyataan Ibnu Umar itu bisa digabungkan, sekalipun posisi redaksi ihram umrah disebutkan di awal. Jadi, interpretasi yang penyebutannya sesuai dengan metode yang disampaikannya: tidak perlu menempuh metode penggabungan hadits.

Redaksi فَتَمَتَّعَ النَّاسُ-إلى آخره "lalu kaum muslimin mengerjakan haji tamattu'-sampai selesai" maknanya adalah *tamattu'* secara etimologi. Karena mereka tidak pernah melakukan praktek tamattu' dengan pengertian yang masyhur, sebab mereka tidak pernah mengawali ihram umrah, akan tetapi mereka melakukan praktek tamattu' dengan membatalkan haji beralih ke ibadah umrah sesuai dengan keterangan yang disampaikan dalam berbagai hadits.

Jadi, kata *tamattu'* dipergunakan dalam pengertian bahasa, atau mereka melakukan praktek tamattu' dengan membatalkan haji beralih ke ibadah umrah, seperti orang yang melakukan ihram umrah pertama kali. Karena melihat yang terjadi di kemudian hari. Kemudian sesudah itu mereka baru melakukan ihram haji, sehingga mereka disebut orang yang melakukan praktek tamattu'.

Redaksi مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى- إلى آخره "*apabila seseorang di antara kamu semua telah berkurban,...*" sesuai dengan firman Allah ﷻ, وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ "*Dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Redaksi وَلْيُقَصِّرْ "*potonglah*" maksudnya adalah, memotong sebagian rambutnya. Yaitu memendekkan rambut saat umrah ketika hendak tahallul dari umrah.

Menurut sebuah pendapat, beliau tidak menyuruh seseorang di antara mereka menggunduli rambut sampai di kepala ada rambut yang tersisa yang mana dia menggundulinya pada saat menunaikan haji. Karena, mengunduli rambut saat menunaikan haji lebih utama dibanding menggunduli rambut saat umrah. Sebagaimana pendapat yang dikemukakan sebagian ulama. Dia berkesimpulan dengan dalil perintah yang dimuat dalam sabda beliau فَلْيَحْلِقْ "hendaklah dia menggunduli (rambutnya)"[74] bahwa menggunduli rambut itu merupakan ibadah haji.

Menurut pendapat lain, mengenai sabda beliau وَلْيَحْلِلْ "hendaklah dia menjadi orang yang halal" bahwa yang maksud yang dikhendakinya adalah dia menjadi orang yang halal (tidak ihram). Sebab, setelah mengerjakan berbagai perbuatan umrah dan menggunduli rambut, dia tidak perlu memperbaharui dengan mengerjakan perbuatan yang lain.

Menurutku, ada kemungkinan maksud yang dikehendaki dengan perintah melepaskan diri (*ihlal*) adalah, mengerjakan sesuatu yang haram atas dirinya selama melakukan ihram, ditinjau dari segi ihramnya, dan perintah menunjukkan arti mubah.

---

74 Penyebutan perintah menggunduli rambut yang ada dalam naskah ini, mungkin ini kesalahan dari komentator. Karena dia tidak pernah menyebutkan satu dari berbagai riwayat hadits ini. sedang di dalam *Jami' Al Ushul* dia mencoba menghubungkannya dengan Asy-Syaikhani, Abu Daud dan An-Nasa`i. namun di dalam hadits ini tidak disebutkan kecuali redaksi yang disebutkan dalam matan hadits, demikian pula dalam *Al Muntaqa*.
Mungkin komentator menuturkan perintah menggunduli rambut (*tahliq*) karena sesuai dengan keterangan yang disampaikan ayat Al Qur`an, yaitu firman Allah وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ "*dan jangan kamu mencukur kepalamu*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196).

Redaksi فَمَنْ لَمْ يَجِدْ هَدْيًا *"apabila seseorang tidak menemukan hewan ternak yang dijadikan kurban (hadyu)"* menuntut adanya keterkaitan yang kembali kepada puasa sebagai pengganti dari hewan *hadyu*, sebab dia tidak menemukannya pada waktu haji, sekalipun dia orang yang bisa melaksanakannya ketika berada di negaranya. Karena puasa tiga hari yang dilakukannya ketika haji jika tidak ada hewan *hadyu*, memastikan cukup dengan pergantian ini seketika itu juga, hal ini sesuai dengan sabda Nabi ﷺ, ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ *"tiga hari selama haji"*.

Pelaksanaan ibadah haji masanya terbatas, sehingga dia tidak mungkin berpuasa selama masih haji, kecuali jika dia mampu melaksanakan puasa seketika itu juga, serta tidak kuasa menyembelih *hadyu* seketika itu juga, inilah yang kami kehendaki.

Redaksi فِي الْحَجِّ *"selama haji"* adalah keterangan nash dari Kitabullah. Jadi berdasarkan pernyataan ini dapat disimpulkan bahwa tidaklah boleh bagi orang yang melakukan praktek tamattu' untuk melakukan puasa sebelum dia memulai ibadah haji, bukan hanya dari segi mafhum saja, akan tetapi ditinjau dari segi keterkaitan perintah puasa tersebut yang masanya dibatasi selama haji.

Sedangkan menyembelih *hadyu* sebelum memulai ibadah haji, menurut sebuah pendapat tidak boleh. Ini adalah pendapat sebagian ulama pengikut Asy-Syafi'i. sedang yang masyhur dari madzhabnya adalah, bolehnya menyembelih *hadyu* sesudah tahalul dari umrah dan sebelum ihram haji. Lebih jauh dari ini, ada seorang ulama yang membolehkan menyembelih hewan *hadyu* sebelum tahalul dari umrah.

Ulama yang membolehkan seseorang yang melakukan praktek tamattu' melaksanakan puasa selama hari Tasyriq, membuat kesimpulan setelah menetapkan premisse. Yaitu bahwa hari-hari Tasyriq itu bagian dari haji, atau berbagai pekerjaan yang dilaksanakan selama hari Tasyriq

itu adalah sebagian dari haji atau waktu pelaksanaannya termasuk dari waktu haji.

Redaksi إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ "*ketika dia kembali pulang pada keluarganya*" adalah sumber dari salah satu dua pendapat ulama dalam menjawab masalah bahwa yang dimaksud dengan pulang kembali dari firman Allah ﷻ إِذَا رَجَعْتُمْ "*apabila kamu Telah pulang kembali*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196). Maksudnya adalah pulang kembali pada keluarg, bukan kembali dari Mina menuju Makkah.

Redaksi وَاسْتَلَمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْءٍ "*perbuatan pertama yang dilakukan beliau ialah mengusap rukun*" adalah dalil yang menegaskan kesunahan thawaf diawali dengan melakukan perbuatan tersebut.

Redaksi ثُمَّ خَبَّ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ "*kemudian berlari-lari kecil sebanyak tiga putaran*" adalah dalil yang menegaskan kesunahan berlari-lari kecil (*al khabab*). Yaitu berlari-lari kecil (*ar-ramal*) saat melakukan thawaf qudum.

Redaksi ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ "*tiga putaran*" menegaskan keseluruhan tiga putaran ini dilakukan dengan berlari-lari kecil. Berbeda dengan keterangan dari hadits Ibnu Abbas yang telah disampaikan di muka, kami telah menyampaikan keterangan yang dimuat dalam hadits tersebut.

Redaksi عِنْدَ الْمَقَامِ رَكْعَتَيْنِ "*di sekitar Maqam (Ibrahim) dua rakaat*" adalah dalil yang menegaskan kesunahan melaksanakan dua rakaat thawaf di sekitar Maqam Ibrahim.

Redaksi وَطَوَافَهُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ "thawaf/sa'i beliau antara bukit Shafa dan Marwah" sesaat sesudah melakukan thawaf qudum, adalah dalil yang menegaskan pemberlakukan sa'i tersebut dengan cara semacam ini. Kesunahan memposisikan sa'i setelah melakukan thawaf qudum.

Sebagian ahli fikih mengatakan bahwa dalam pelaksanaan sa'i disyaratkan harus sesaat setelah melakukan thawaf apa pun. Sebagian yang lain mengatakan, pelaksanaan sa'i harus sesaat setelah melakukan thawaf wajib. Ulama yang menyampaikan pendapat terakhir ini berpandangan bahwa thawaf qudum itu adalah wajib haji, sekali pun bukan rukun haji.

Redaksi ثُمَّ لَمْ يَحْلِلْ إلخ "*kemudian belumlah halal ...*" mengikuti perintah firman Allah حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ "*sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196). Ini juga merupakan dalil yang menegaskan bahwa perbuatannya itu dihukumi praktek haji qiran.

Redaksi وَفَعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ مَنْ سَاقَ الْهَدْيَ "*orang yang membawa korban melakukan perbuatan seperti yang diperbuat Rasulullah*" menerangkan tentang perintah Nabi ﷺ terhadap orang yang membawa korban yang dimuat dalam hadits yang lain dengan "*tidak halal melakukan berbagai perbuatan yang haram atas dirinya, sebelum dia keluar dari haji dan umrah*"

٢٣٢- عَنْ حَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا مِنَ الْعُمْرَةِ وَلَمْ تَحِلَّ أَنْتَ مِنْ عُمْرَتِكَ؟ فَقَالَ: إِنِّي لَبَّدْتُ رَأْسِي، وَقَلَّدْتُ هَدْيِي، فَلاَ أَحِلُّ حَتَّى أَنْحَرَ.

232. Diriwayatkan dari Hafshah istri Nabi ﷺ, bahwa dia berkata, "Wahai Rasulullah, apa masalah yang dihadapi sekelompok orang yang keluar dari umrah, sedang engkau tidak keluar dari umrahmu?" Lalu beliau menjawab, "*Aku sesungguhnya telah mengempalkan rambutku, dan mengalungi hewan hadyuku, maka dari*

itu aku tidak halal (keluar dari umrah) sebelum aku menyembelih (hewan hadyuku)."[75]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kesunahan mengempalkan (*at-talbid*) rambut kepala ketika ihram. *At-talbid* adalah menaruh sesuatu pada rambut yang melekatkan dan mencegahnya menjadi kusut, seperti perasan pohon yang pahit (*shabir*) atau getah atau karet, dan perekat rambut yang serupa lainnya.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa *at-talbid* memiliki akibat hukum dalam menunda keluar ihram hingga hari penyembelihan kurban. Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa kalau seseorang membawa hewan *hadyu*, maka tidak boleh keluar atau menjadi orang halal atau tidak ihram sebelum tiba hari penyembelihan hewan kurban.

Keterangan ini diambil dari firman Allah ﷻ, وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ "*dan jangan kamu mencukur kepalamu sebelum korban sampai di tempat penyembelihannya.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Redaksi مَا شَأْنُ النَّاسِ حَلُّوا مِنَ الْعُمْرَةِ وَلَمْ تَحِلَّ "*apa masalah yang dihadapi sekelompok orang yang keluar dari umrah, sedang engkau tidak keluar dari umrahmu?*' Pelepasan dari ihram umrah ini adalah yang terjadi pada para sahabat di saat mereka membatalkan haji dengan melakukan amal umrah. Nabi ﷺ menyuruh mereka melakukan hal tersebut, agar mereka menjadi orang halal dengan melakukan tahalul dari umrah. Sedang beliau sendiri tidak pernah tahalul, karena beliau membawa hewan kurban.

---

[75] HR. Al Bukhari dengan redaksi seperti ini lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Redaksi مِنْ عُمْرَتِكَ "*dari umrahmu*" berdasarkan redaksi ini dapat diambil kesimpulan bahwa beliau adalah orang yang melakukan praktek qiran.

Maksud redaksi مِنْ عُمْرَتِكَ "*dari umrahmu*" adalah, dari umrahmu yang dilakukan bersamaan dengan ibadah haji.

Menurut sebuah pendapat مِنْ bermakna الْبَاءُ, yang maksudnya adalah, engkau tidak tahalul sebab umrahmu, yakni umrah yang mana orang-orang melakukan tahalul. Pendapat ini lemah karena dua sisi, yaitu: (a) keberadaan مِنْ bermakna الباء, dan (b) pernyataan Hafshah مِنْ عُمْرَتِكَ "*dari umrahmu*" memastikan adanya penyandaran yang di dalam menyimpan penetapan umrah beliau yang disandarkan kepada beliau. Sedangkan umrah yang mana di dalamnya terjadi tahallul tidak pernah ada kepastian dan tidak pernah terwujud.

Menurut sebuah pedapat, yang dimaksud dengan umrah di sini adalah haji. Hal ini memandang asal kata tersebut. Yaitu bahwa umrah artinya ialah berkunjung, sedang berkunjung ditemukan dalam haji. Maksudnya makna berkunjung ditemukan dalam kata haji. Pendapat ini juga lemah. Karena kata benda atau isim jika sudah berubah menjadi kata istilah yang dipakai oleh umum, maka makna kata atau bahasa ditinggalkan dalam penggunaannya.

٢٣٣- عَنْ عِمْرَانِ بْنِ حُصَيْنٍ قَالَ: أُنْزِلَتْ آيَةُ الْمُتْعَةِ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالَى. فَفَعَلْنَهَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَمْ يَنْزِلْ قُرْآنٌ يُحَرِّمُهَا، وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ. قَالَ رَجُلٌ بِرَأْيِهِ مَا شَاءَ، قَالَ الْبُخَارِيُّ: يُقَالُ: إِنَّهُ عُمَرُ.

وَلِمُسْلِمٍ: نُزِلَتْ آيَةُ الْمُتْعَةِ —يَعْنِي مُتْعَةَ الْحَجِّ— وَأَمَرَنَا بِهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ لَمْ تَنْزِلْ آيَةٌ تَنْسَخُ آيَةَ مُتْعَةِ الْحَجِّ وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى مَاتَ. وَلَهُمَا بِمَعْنَاهُ.

233. Diriwayatkan dari Imran bin Hushain, "Ayat mut'ah dalam Kitab Allah ﷻ telah diturunkan. Kemudian kami melaksanakannya bersama Rasulullah ﷺ, dan tidak pernah turun Qur`an yang melarangnya, dan beliau tidak pernah melarang melakukannya sampai beliau meninggal dunia. Seseorang berkata apa pun yang dia kehendaki sesuai dengan pendapat akalnya." Al Bukhari berkata (menurut sebuah riwayat: dia adalah Umar).

Sedang redaksi hadits milik Imam Muslim, "Ayat mut'ah diturunkan —maksudnya mut'ah haji— dan Rasulullah ﷺ menyuruh kami melakukannya, kemudian tidak pernah turun ayat yang menghapus ayat mut'ah tersebut dan Rasulullah ﷺ tidak pernah melarangnya, sampai beliau meninggal dunia." Kedua riwayat tersebut memiliki kesamaan arti[76].

Penjelasan:

Maksud ayat *mut'ah* adalah فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ "*Maka bagi siapa yang ingin mengerjakan umrah sebelum haji (di dalam bulan haji), (wajiblah ia menyembelih) korban yang mudah didapat.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Di dalam hadits tersebut menyimpan isyarat tentang kebolehan menghapus Al Qur`an dengan As-Sunah. Karena pernyataan Imran bin Hushain وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا "*dan beliau tidak pernah melarangnya*" merupakan

76 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, dan Ahmad.

wujud peniadaan dari nabi terhadap sesuatu yang menuntut penghapusan hukum boleh, yang ditetapkan melalui Al Qur`an.

Jadi, kalau seandainya pengahpusan hukum model ini tidak mungkin terjadi, maka tidak perlu lagi ada pernyataan وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا "*dan beliau tidak pernah melarangnya*"

Yang dimaksud dengan peniadaan penghapusan Al Qur`an adalah, hukum boleh, dan peniadaan dalil As-Sunah melalui pernyataan larangan adalah: Pembiaran hukum dengan apa adanya dan tetap terus memberlakukannya. Sebab tidak ada cara menghapus hukum tersebut kecuali salah satu dari dua perkara tersebut.

Berdasarkan pernyataan tersebut dapat diambil kesimpulan bahwa ijmak ulama tidak bisa digunakan sebagai alat menghapus hukum. Sebab, jika seandainya ijmak boleh digunakan menghapus hukum, maka seseorang pasti mengatakan, larangan itu tidak pernah disepakati. Karena kesepakatan itu dalam posisi semacam ini menjadi faktor penghapusan suatu hukum, sehingga dia perlu meniadakan kesepakatan tersebut. Sebagaimana peniadaan turunnya Al Qur`an dengan kalimat penghapusan hukum, dan peniadaan riwayat As-Sunah dengan kalimat larangan.

Redaksi قَالَ رَجُلٌ بِرَأْيِهِ مَا شَاءَ "Seseorang berkata apa pun yang dia kehendaki sesuai dengan pendapat akalnya" sebagaimana keterangan yang telah disampaikan dalam naskah asli dari Al Bukhari bahwa yang dimaksud dengan seseorang itu ialah Umar ﷺ.

Di dalam pernyataan ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa orang yang melarang hal tersebut adalah Umar. Yaitu mut'ah haji yang sudah dikenal. Yaitu melakukan ihram pada bulan-bulan haji, kemudian melakukan ihram haji pada musim haji tahun itu juga.

Berbeda dengan seorang ulama yang melakukan interpretasi terhadap hadits tersebut bahwa yang dikehendaki adalah mut'ah dengan

membatalkan haji beralih dengan melakukan amal umrah, atau seorang ulama yang melakukan interpretasi bahwa mut'ah itu bermakna *mut'atun nisaa`* (nikah mut'ah dengan wanita). Karena satu dari kedua *mut'ah* tersebut, Al Qur`an tidak pernah diturunkan dengan membolehkannya.

Sedang larangan yang disebutkan dalam hadits, menurut sebuah pendapat mengenai hal ini bahwa larangan itu berupa larangan *tanzih*. Diarahkan untuk tujuan yang lebih utama dan paling afdhal. Karena takut orang-orang meninggalkan sesuatu yang afdhal. Dan memilih mengikuti lainnya, karena mencari yang meringankan diri mereka.

Bab: Hewan Kurban (*Hadyu*)

٢٣٤- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: فَتَلْتُ قَلاَئِدَ هَدْيِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ثُمَّ أَشْعَرْتُهَا وَقَلَّدَهَا –أَوْ قَلَّدْتُهَا–، ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَى الْبَيْتِ. وَأَقَامَ بِالْمَدِيْنَةِ، فَمَا حَرُمَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ لَهُ حِلاًّ.

234. Diriwayatkan dari Aisyah ﵂, dia berkata, "Aku menganyam banyak kalung hewan kurban milik Rasulullah ﷺ. Kemudian aku menandainya dan beliau mengalunginya —atau aku mengalunginya— kemudian beliau mengirimkannya ke Baitullah. Sementara beliau menetap di Madinah, lalu beliau tidak mencegah dirinya melakukan sesuatu yang halal bagi dirinya."[77]

---

[77] HR. Al Bukhari dengan redaksi seperti ini lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kesunahan mengirimkan hewan kurban dari kawasan yang sangat jauh bagi orang yang tidak turut serta berpergian dengan membawa hewan kurban tersebut. Selain itu, hadits ini pun mengandung dalil yang menegaskan kesunahan seseorang mengalungi hewan kurbannya, dan menandainya sejak dari kawasan dia tinggal.

Berbeda dengan masalah jika seseorang bepergian dengan membawa hewan kurban, maka hendaknya dia menangguhkan pemberian tanda hewan kurban sampai tiba saatnya melakukan ihram.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kesunahan pemberian tanda hewan kurban secara garis besar. Berbeda dengan pendapat orang yang mengingkarinya. Pemberian tanda itu adalah merobek bagian punuk hewan dengan memanjang dan mengeluarkan darah darinya.

Ulama fikih berbeda pendapat, apakah penandaan itu terletak di sebelah kanan atau di sebelah kiri? Kalau orang yang mengingkarinya mengatakan bahwa penandaan hewan semacam ini adalah bentuk penyiksaan terhadap hewan. Namun beramal sesuai sunah lebih utama.

Di samping itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa seseorang yang mengirimkan hewan kurbannya, tidak diharamkan atas dirinya melakukan berbagai larangan ihram. Di dalam masalah ini telah diriwayatkan perbedaan pendapat dari para ulama terdahulu. Perbedaan pendapat ini masyhur dari Ibnu Abbas. Hadits ini pun mengandung dalil yang menegaskan kesunahan menganyam kalung.

٢٣٥- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: أَهْدَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّةً غَنَمًا.

235. Diriwayatkan dari Aisyah ؓ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ sekali tempo berkurban kambing."[78]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang berkurban kambing.

٢٣٦- عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ نَبِيَّ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى رَجُلاً يَسُوقُ بَدَنَةً، فَقَالَ: ارْكَبْهَا. قَالَ: إِنَّهَا بَدَنَةٌ. قَالَ: ارْكَبْهَا. فَرَأَيْتُهُ رَاكِبَهَا، يُسَايِرُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَفِي لَفْظٍ قَالَ: فِي الثَّانِيَةِ، أَوْالثَّالِثَةِ: ارْكَبْهَا. وَيْلَكَ، أَوْ وَيْحَكَ.

236. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ؓ, bahwa Nabi ﷺ pernah menyaksikan seseorang menggiring unta yang digemukkan, lalu beliau bersabda, "*Tunggangilah ia.*" Dia berkata, "Ia adalah unta yang digemukkan." Beliau bersabda, "*Tunggangilah ia.*" Lantas aku menyaksikan dia menungganginya, sambil berjalan bersama Nabi ﷺ."

Dalam sebuah redaksi beliau bersabda untuk yang kedua atau yang ketiga kalinya, "*Tunggangilah ia. Celakalah kamu atau celaka kamu*"[79]

Penjelasan:

Para ulama berbeda pendapat mengenai masalah menunggangi unta yang digemukan yang dijadikan sebagai kurban menurut berbagai

---

[78] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

[79] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama lebih dari satu tempat, Musliim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ahmad.

aliran fikih. Diriwayatkan dari sebagian ulama bahwa dia mewajibkan hal tersebut. Karena redaksi perintah disampaikan bermakna demikian, di samping ada alasan lain yang ditambahkan ke dalam hal tersebut, yakni agar berbeda dengan dengan perjalanan hidup kaum jahiliyah, seperti menghindari unta yang ditinggalkan, yang jinak, dan yang kuat serta menjauhinya.

Pendapat ini ditentang bahwa Nabi ﷺ tidak pernah menunggangi hewan kurbannya, dan tidak pernah menyuruh orang-orang menunggangi hewan-hewan kurbannya.

Sebagian ulama ada yang berpendapat: Boleh menungganginya secara mutlak tanpa ada disertai keadaan darurat, berpegangan dengan *zhahir* teks hadits tersebut. Sebagian ulama ada yang berpendapat, tidak boleh menungganginya kecuali pada saat dibutuhkan, sehingga seseorang boleh menungganginya tanpa disertai unsur yang membahayakan (hewan kurban tersebut). Pendapat yang dikutip terakhir ini bersumber dari madzhab Asy-Syafi'i رحمه الله. Karena telah disampaikan dalam sebuah hadits "*Tunggangilah ia jika kamu membutuhkannya.*", jadi perintah yang bersifat mutlak itu dirahakan terhadap perintah yang dibatasi dengan persyaratan. Sebagian ulama ada yang menolak menungganginya kecuali karena keadaan darurat.

Redaksi وَيْلَكَ "*celakalah kamu*" adalah sebuah kata yang dipergunakan untuk mengungkapkan teguran keras terhadap lawan bicara. Di dalam kata ini dalam pembahasan ini mengandung dua pandangan, yaitu:

a. Memberlakukan kata ini sesuai dengan maknanya atau maksud yang terkandung di balik kata tersebut. Pemilik unta berhak mendapat teguran dengan kata tersebut karena penolakan dan penundaannya menjalankan perintah

Rasulullah ﷺ. Sesuai dengan pernyataan periwayat فِي الثَّانِيَةِ، أَوْالثَّالِثَةِ "*untuk kedua atau ketiga kalinya*".

b. Kata tersebut dibuat tidak sesuai dengan tujuan yang dikhendaki aslinya. Pandangan ini termasuk sesuatu yang kerap terjadi dalam bahasa arab dalam berdialog, yakni keluar dari tujuan semula kata tersebut dibuat. Sebagaimana kata yang terungkap dalam sabda Nabi ﷺ تَرِبَتْ يَدَاكَ "*Kedua tanganmu banyak berdebu*", أَفْلَحَ وَأَبِيهِ إِنْ صَدَقَ "*Dia sungguh bahagia, demi ayahnya, kalau dia berkata jujur*", dan seperti dalam ungkapan bahasa arab وَيْلَهُ"*celakalah dia*" dan kata-kata lain yang sejenis.

Sedang ulama yang menolak menunggangi unta yang digemukan tanpa disertai kebutuhan, menangguhkan penjelasan ini hingga munculnya kebutuhan menunggangi unta tersebut dalam kondisi tertentu.

٢٣٧- عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: أَمَرَنِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَقُومَ عَلَى بُدْنِهِ، وَأَنْ أَتَصَدَّقَ بِلَحْمِهَا وَجُلُودِهَا وَأَجِلَّتِهَا، وَأَنْ لا أُعْطِيَ الْجَزَّارَ مِنْهَا شَيْئًا. وَقَالَ: نَحْنُ نُعْطِيهِ مِنْ عِنْدِنَا.

237. Diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ؓ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ menyuruhku agar menangani penyembelihan unta-unta beliau, menyedekahkan daging, kulit dan kepalanya, dan (menyuruhku) agar tidak memberikan sebagian dari hal tersebut kepada jagal atau

tukang potong hewan. Beliau bersabda, '*Kami akan memberinya dari sebagian harta milik kami*.'"[80]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang kebolehan mewakilkan dalam mengurus hewan kurban dan penyembelihannya, dan menyedekahkannya.

Redaksi وَأَنْ أَتَصَدَّقَ بِلَحْمِهَا "*agar aku menyedekahkan dagingnya*" menegaskan tentang menyedekahkan semua dagingnya. Tidak ragu lagi bahwa perbuatan itulah yang afdhal secara mutlak, dan wajib menyedekahkan semuanya dalam sebagian hewan yang disembelih sebagai *dam* atau denda.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa kulit hewan kurban diperlakukan sama seperti daging dalam segi menyedekahkannya. Karena kulit termasuk dalam katagori sesuatu yang bisa diambil manfaatnya, sehingga hukumnya sama seperti daging.

Redaksi وَأَنْ لا أُعْطِيَ الْجَزَّارَ مِنْهَا شَيْئًا "*dan (menyuruhku) agar tidak memberikan sebagian dari hal tersebut kepada jagal atau tukang potong hewan.*" Secara zhahir, pernyataan ini menegaskan tentang peniadaan pemberian sebagian dari hewan kurban secara mutlak dengan tujuan apa pun. Tidak ragu lagi dalam hal pelarangan memberikan sebagian

---

80 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama lebih dari satu tempat, Imam Musliim, Abu Daud, Ibnu Majah, dan Ahmad.
Di dalam riwayat Al Bukhari disebutkan, "Sesungguhnya unta milik nabi yang dibuat kurban berjumlah seratus ekor." Sedangkan dalam riwayat Imam Muslim disebutkan, "Kemudian Nabi ﷺ bertolak pergi menuju tempat penyembelihan hewan kurban. Lalu beliau menyembelih sebanyak tiga puluh tiga ekor unta. Kemudian beliau menyerahkan kepada Ali, lalu dia menyembelih hewan yang tersisa, dan dia membaurkannya ke dalam hewan kurban beliau. Kemudian beliau menyuruh mengambil sepotong daging dari tiap-tiap unta itu lalu meletakkannya ke dalam panci/ kendil, lalu dimasak. Kemudian mereka berdua memakan dagingnya dan meneguk kuahnya."

dari hewan kurban jika yang diberikan itu diposisikan sebagai upah penyembelihan hewan kurban, karena pemberian itu merupakan bentuk tukar-menukar jasa penyembelihan dengan sebagian hewan kurban. Tukar-menukar dalam masalah upah sama seperti jual beli.

Sedangkan kalau upah yang diberikan itu melampaui daging yang diberikan, dan daging tersebut melebihi upah yang mesti diterima, maka menurut qias hukumnya boleh memberikan daging tersebut.

Akan tetapi Nabi ﷺ bersabda نَحْنُ نُعْطِيهِ مِنْ عِنْدِنَا "*Kami akan memberinya dari sebagian harta milik kami.*" Di sini beliau melarang memberikan sebagian dari hewan kurban kepada tukang jagal secara mutlak, dan tidak membatasi larangan tersebut dengan persyaratan sebagai upah. Sesuatu yang dikhawatirkan dalam masalah ini adalah timbulnya sikap toleran dalam masalah upah karena tukang jagal dengan mudah akan mengambil daging kurban tersebut, sehingga pengambilan hewan kurban itu dalam kenyataannya akan bermuara pada masalah tukar-menukar. Jadi, ulama yang menolak segala perantaraan (*adz-dzara`i*) ini mengkhawatirkan timbulnya sikap semacam ini.

٢٣٨- عَنْ زِيَادِ بْنِ جُبَيْرٍ، قَالَ: رَأَيْتُ ابْنَ عُمَرَ أَتَى عَلَى رَجُلٍ قَدْ أَنَاخَ بَدَنَتَهُ، فَنَحَرَهَا. فَقَالَ: ابْعَثْهَا قِيَامًا مُقَيَّدَةً سُنَّةَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

238. Diriwayatkan dari Ziyad bin Jubair, dia berkata, "Aku pernah menyaksikan Ibnu Umar mendatangi seseorang, yang sedang menderumkan untanya, lalu dia menyembelihnya. Kemudian Ibnu Umar berkata, 'Kirimkanlah dagingnya karena melaksanakan serta mengikuti ketetapan sunah Muhammad ﷺ'."[81]

---

[81] HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim dan Ahmad.

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang kesunahan menyembelih unta dalam kondisi berdiri. Firman Allah ﷻ telah mengindikasikan ketentuan penyembelihan semacam ini, yaitu: فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا "*Maka sebutlah olehmu nama Allah ketika kamu menyembelihnya dalam keadaan berdiri (dan Telah terikat). Kemudian apabila telah roboh (mati).*" (Qs. Al Haajj [22]: 36)

Redaksi فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا "*kemudian apabila telah roboh (mati)*" maksudnya adalah, apabila unta telah roboh. Redaksi ini memberikan penjelasan bahwa posisi unta dalam keadaan berdiri.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang kesunahan bahwa unta saat disembelih dalam kondisi terikat. Telah disampaikan dalam hadits *shahih* keterangan yang menegaskan tentang kondisi unta dalam keadaan terikat kaki kirinya[82]. Sebagian ulama menyamakan antara penyembelihan unta dalam keadaan mendekam dan berdiri.

Diriwayatkan dari sebagian ulama, bahwa dia berkata: Unta disembelih dalam keadaan mendekam. Namun, mengikuti sunah lebih utama.

Bab: Mandi Orang Ihram

---

82 Abu Daud meriwayatkan hadits ini dari hadits Jabir dengan redaksi, "Sesungguhnya Nabi ﷺ dan para sahabatnya menyembelih unta dalam kondisi terikat kaki kirinya, serta berdiri di atas kaki-kakinya yang lain."

٢٣٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ حُنَيْنٍ؛ أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسْوَرَ بْنَ مَخْرَمَةَ اخْتَلَفَا بِالأَبْوَاءِ. فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: يَغْسِلُ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ. وَقَالَ الْمِسْوَرُ: لاَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ. قَالَ: فَأَرْسَلَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ بَيْنَ الْقَرْنَيْنِ، وَهُوَ يُسْتَرُ بِثَوْبٍ. فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ. فَقَالَ: مَنْ هَذَا؟ فَقُلْتُ: أَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ حُنَيْنٍ، أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ ابْنُ عَبَّاسٍ، يَسْأَلُكَ: كَيْفَ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ؟ فَوَضَعَ يَدَهُ عَلَى الثَّوْبِ، فَطَأْطَأَهُ، حَتَّى بَدَا لِي رَأْسُهُ. ثُمَّ قَالَ لِإِنْسَانٍ يَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ: اصْبُبْ، فَصَبَّ عَلَى رَأْسِهِ. ثُمَّ حَرَّكَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَدْبَرَ. ثُمَّ قَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْتَسِلُ.

وَفِي رِوَايَةٍ: فَقَالَ الْمِسْوَرُ لاِبْنِ عَبَّاسٍ: لاَ أُمَارِيْكَ أَبَدًا.

239. Diriwayatkan dari Abdullah bin Hunain, "Sesungguhnya Abdullah bin Abbas dan Al Miswar bin Makhramah tampak berselisih pendapat di Al Abwa`. Ibnu Abbas berkata: Orang ihram boleh membasuh rambutnya. Sedang Al Miswar berkata: Dia tidak boleh membasuh rambutnya. Abdullah bin Hunain berkata: Ibnu Abbas mengirimku untuk menemui Abu Ayub Al Anshari ﷺ. Tiba-tiba aku menjumpainya sedang mandi di balik antara dua tiang, dia ditutupi dengan sehelai kain. Kemudian aku mengucapkan salam kepadanya. Lalu dia bertanya, "Siapakah ini?" Aku lantas menjawab, "Aku adalah Abdullah bin Hunain, Ibnu Abbas mengirimku untuk menemuimu, dia hendak bertanya kepadamu, bagaimana cara Rasulullah ﷺ membasuh rambutnya, padahal beliau adalah orang yang sedang ihram?" Kemudian Abu Ayub menaruh tangannya di atas sehelai kain tersebut, lalu dia

menurunkan kain tersebut, sampai kepalanya tampak terlihat olehku. Kemudian dia berkata kepada seseorang yang menuangkan air kepada dirinya, "Tuangkanlah, lalu dia menuangkan ke rambutnya. Kemudian dia menggerakan rambutnya dengan maju dan mundur dengan kedua tangannya." Setelah itu dia berkata, "Demikianlah aku menyaksikan beliau mandi."

Dalam sebuah riwayat, "Lalu Al Miswar berkata kepada Ibnu Abbas, 'Aku tidak akan berdebat denganmu selamanya'."[83]

Penjelasan:

Kata الْقَرْنَيْنِ "*Dua tiang*" maksudnya adalah, kedua tiang penyangga yang di tengah-tengahnya terpasang sepotong kayu yang menjadi tempat digantungnya kerekan sumur.

Kata الأَبْوَاءِ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ba`* dan membaca panjang pada huruf *wawu*, yang artinya adalah sebuah tempat tertentu di antara Makkah dan Madinah.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang dibolehkannya berdiskusi dalam berbagai masalah ijtihad dan perbedaan pendapat mengenai hal tersebut jika menurut para ulama yang berselisih pendapat itu bahwa di dalam masalah itu diduga kuat menyimpan hukum lain.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kewenangan untuk sepakat dengan seseorang yang mana dia menduga bahwa dia memiliki pengetahuan tentang persoalan yang diperselisihkan tersebut.

---

83 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ibnu Majah.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil tentang penerimaan informasi hadits yang diriwayatkan oleh satu orang, dan beramal berdasarkan hadits semacam ini boleh dan umum terjadi di kalangan sahabat. Karena Ibnu Abbas mengutus Abdullah bin Hunain agar dia mencari tahu untuk dirinya tentang pengetahuan mengenai masalah tersebut. Di antara sesuatu yang tidak bisa disangkal adalah: Penerimaan hadits Abdullah bin Hunain dari Abu Ayub mengenai masalah di mana dia diutus untuk mengetahuinya.

Kata الْقَرْنَيْنِ "*dua tiang*" pengarang telah menjelaskan maksudnya.

Di samping itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang membuat tutup pada waktu mandi. Hadits ini pun mengandung dalil tentang kewenangan meminta bantuan orang lain dalam persoalan bersuci. Hal ini berdasarkan pernyataan Abi Ayub اصْبُبْ "*tuangkanlah*" Tentang permasalahan meminta bantuan orang lain ini banyak hadits *shahih* telah disampaikan. Tentang meninggalkan meminta bantuan ini telah disampaikan pula hadits yang tidak sebanding dengan hadits-hadits tersebut dalam tingkat ke-*shahih*-annya.

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kewenangan mengucapkan salam kepada orang yang sedang bersuci pada saat dia sedang bersuci. Berbeda dengan mengucapkan salam kepada orang yang sedang buang hadas.

Di dalam hadits ini juga mengandung dalil yang menegaskan kewenangan berbicara di tengah-tengah bersuci. Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kewenangan mengerak-gerakan tangan di atas kepala pada saat orang ihram mandi, jika tindakannya itu tidak sampai mencerabut rambut.

Redaksi أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ ابْنُ عَبَّاسٍ، يَسْأَلُكَ: كَيْفَ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ؟ "Ibnu Abbas mengirimku untuk menemuimu,

dia hendak bertanya kepadamu: Bagaimana cara Rasulullah ﷺ membasuh rambutnya, padahal beliau adalah orang yang sedang ihram?" mengindikasikan bahwa Ibnu Abbas sebenarnya mempunyai pengetahuan tentang hukum asal mandi orang yang ihram. Karena pertanyaan tentang tatacara suatu perkara, hanya bisa terjadi setelah mengetahui ketentuan pokok perkara tersebut.

Di dalam redaksi ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa menurut Ibnu Abbas membasuh badan ditetapkan boleh, sebab dia tidak mempertanyakan masalah ini, akan tetapi yang dia pertanyakan adalah tentang tatacara membasuh kepala. Ada kemungkinan persoalan itulah yang dipertanyakan, karena persoalan ini merupakan posisi yang menyulitkan dalam masalah ini. sebab rambut di atas kepala, dan menggerakan tangan di kepala menyimpan kekhawatiran tercerabutnya rambut dari kepala.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kewenangan mandi bagi orang yang ihram, dan hukum ini telah telah menjadi konsensus ulama jika dia orang yang junub atau hadas besar, atau seorang perempuan mengeluarkan darah haid, lalu dia suci. Secara garis besar mandi wajib boleh dilakukan bagi orang yang ihram.

Sedangkan kalau tujuannya hanya untuk menyegarkan badan tanpa ada faktor yang mewajibkan mandi, para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini. Asy-Syafi'i membolehkannya. Para pengikutnya menambahkan, mereka mengatakan bahwa orang yang ihram boleh membasahi rambutnya dengan pohon bidara, minyak kasturi dan cairan yang senada dengannya, dan tidak harus membayar fidyah.

Imam Malik dan Abu Hanifah mengatakan bahwa dia wajib membayar fidyah. Maksudku pada waktu dia membasahi rambutnya dengan minyak kasturi dan sejenisnya. Kalau hadits ini dijadikan sebagai landasan hukum tentang persoalan yang masih diperselisihkan tersebut, maka tidak cukup kuat. Karena muatan yang dijelaskan dalam hadits

tersebut adalah menceritakan suatu keadaan tertentu, bukan redaksi yang bersifat umum.

Cerita tentang keadaan tertentu memuat kemungkinan diperselisihkan. Dan ada kemungkinan tidak diperselisihkan. Dengan adanya kemungkinan ini cerita tentang keadaan tertentu tidak bisa dijadikan sebagai dalil atau landasan hukum.

Bab: Pembatalan Haji Beralih Dengan Menunaikan Umrah

٢٤٠- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِىَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَهَلَّ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ بِالْحَجِّ. وَلَيْسَ مَعَ أَحَدٍ مِنْهُمْ هَدْىٌ غَيْرَ النَّبِىِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَطَلْحَةَ، وَقَدِمَ عَلِىٌّ رَضِىَ اللهُ عَنْهُ مِنَ الْيَمَنِ. فَقَالَ: أَهْلَلْتُ بِمَا أَهَلَّ بِهِ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَمَرَ النَّبِىُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْحَابَهُ: أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً، فَيَطُوفُوا ثُمَّ يُقَصِّرُوا وَيَحِلُّوا، إِلاَّ مَنْ كَانَ مَعَهُ الْهَدْىُ. فَقَالُوا: نَنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ؟ فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِىَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِى مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ، وَلَوْلاَ أَنَّ مَعِىَ الْهَدْىَ لأَحْلَلْتُ. وَحَاضَتْ عَائِشَةُ. فَنَسَكَتِ الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا، غَيْرَ أَنَّهَا لَمْ تَطُفْ بِالْبَيْتِ. فَلَمَّا طَهُرَتْ وَطَافَتْ بِالْبَيْتِ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، يَنْطَلِقُونَ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ، وَأَنْطَلِقُ بِحَجٍّ؟ فَأَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِى بَكْرٍ: أَنْ يَخْرُجَ مَعَهَا إِلَى التَّنْعِيمِ. فَاعْتَمَرَتْ بَعْدَ الْحَجِّ.

240. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah رضي الله عنه, dia berkata: Nabi ﷺ dan para sahabatnya memulai ihram haji. Tidak ada seorang pun di antara mereka yang membawa hewan kurban kecuali, Nabi ﷺ dan Thalhah. Ali رضي الله عنه baru tiba dari Yaman, lantas dia berkata, "Aku hendak memulai ihram sesuai dengan ihram yang mana Nabi ﷺ telah memulai. Kemudian Nabi ﷺ menyuruh para sahabatnya, agar menetapkannya sebagai umrah, lalu mereka thawaf, kemudian memotong rambut, dan tahalul, kecuali orang yang membawa hewan kurban. Lalu mereka berkata, 'Kami bertolak ke Mina, sementara salah seorang lelaki di antara kami tetap menjelajah (menunaikan haji)'. Lalu percakapan itu sampai kepada Nabi ﷺ. Kemudian beliau bersabda, '*Kalau seandainya aku bisa menghadapi urusanku yang akan terjadi belakangan, maka aku tidak akan berkurban, dan kalau seandainya aku tidak membawa hewan kurban, maka aku telah melakukan tahalul'.* Aisyah kemudian mengeluarkan darah haidh, lalu dia melakukan seluruh manasik haji, kecuali dia tidak boleh melakukan thawaf di Baitullah. Ketika dia telah suci dan melakukan thawaf di Baitullah, dia berkata, 'Wahai utusan Allah, mereka bertolak menunaikan haji dan umrah, sedang aku hanya menunaikan haji?' Kemudian beliau menyuruh Abdurrahman bin Abu Bakar agar pergi menemaninya ke Tan'im, lalu dia melakukan umrah setelah selesai haji."[84]

Penjelasan:

Redaksi أَهَلَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "Nabi ﷺ memulai ihram." *Al Ihlal* (memulai ihram) makna asalnya adalah mengeraskan suara. Kemudian dipergunakan dalam talbiyah dengan penggunaan yang umum, dan digunakan untuk mengungkapkan istilah ihram.

---

84 HR. Al Bukhari, Muslim dan Abu Daud.

Redaksi بِالْحَجِّ secara leteral menunjukkan tentang praktek haji *ifrad* (menyendirikan), yaitu riwayat Jabir.

Redaksi وَلَيْسَ مَعَ أَحَدٍ مِنْهُمْ هَدْيٌ غَيْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَطَلْحَةَ "tidak ada seorang pun di antara mereka yang membawa hewan kurban kecuali, Nabi ﷺ dan Thalhah." Seperti pendahuluan atas perintah yang harus mereka kerjakan, yakni membatalkan haji beralih dengan menunaikan umrah, jika tidak menemukan hewan kurban.

Redaksi أَهْلَلْتُ بِمَا أَهَلَّ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "aku hendak memulai ihram sesuai dengan ihram yang mana Nabi ﷺ telah memulai" menurut sebuah pendapat, di dalam redaksi ini mengandung dalil yang menegaskan kewenangan menggantungkan suatu ihram dengan ihram orang lain, dan sahnya ihram yang digantungkan dengan mengikuti ihram yang dilakukan orang lain.

Di antara sekelompok ulama ada yang mengarahkan pernyataan ini ke berbagai bentuk yang lain, di mana dia membolehkan penggantungan suatu perbuatan. Sedang yang lain menolaknya. Orang yang menolak hal tersebut berpendapat bahwa haji itu dibatasi oleh berbagai ketentuan hukum yang tidak ditemukan di luar haji. Dan dia memposisikan ruang lingkup keterangan nash tersebut sebagian dari ketentuan hukum tersebut.

Redaksi فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْحَابَهُ: أَنْ يَجْعَلُوهَا عُمْرَةً "kemudian Nabi ﷺ menyuruh para sahabatnya, agar menetapkannya sebagai umrah," di dalam redaksi ini menyimpan arti umum. Namun, perintah tersebut hanya berlaku bagi para sahabat yang tidak membawa hewan kurban. Ketentuan tersebut telah dalam hadits yang lain.

Pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah hukumnya boleh berdasarkan hadits ini. Menurut sebuah pendapat, motif yang meletarbelakangi perintah ini adalah memutus ajaran masyarakat jahiliyah yang dalam keyakinannya menyatakan bahwa menunaikan

umrah pada bulan-bulan haji termasuk di antara perbuatan yang paling menyimpang dari sekian banyak penyimpangan.

Para ulama berbeda pendapat mengenai keberlakuan praktek ini setelah peristiwa ini terjadi, apakah pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah itu dibolehkan, sebagaimana terungkap dalam peristiwa ini atau tidak?

Kalangan leteralis (*Zhahiriyah*) memilih membolehkannya. Sedang mayoritas ahli fikih yang masyhur memilih menolaknya[85], dan menurut sebuah pendapat bahwa keberlakuan praktek ini berlaku khusus bagi para sahabat.

Di dalam hadits yang diriwayatkan dari Abi Dzarr ﷺ, dan dari Al Harits bin Bilal dari ayahnya, juga menyatakan hal yang sama, maksud saya praktek ini bersifat khusus.

Redaksi فَيَطُوفُوا ثُمَّ يُقَصِّرُوا "lalu mereka thawaf, kemudian memotong rambut", redaksi فَيَطُوفُوا kemungkinan memuat dua pandangan, yaitu:

a. Yang dimaksud dengan thawaf di sini adalah thawaf di Baitullah berdasarkan arti thawaf yang masyhur. Di dalam pernyataan ini terjadi pembuangan, maksudnya adalah يَطُوفُوا وَيَسْعَوْا "mereka melakukan thawaf (di Baitullah) dan sa'i (antara bukit Shafa dan Marwah)" Karena di dalam menunaikan umrah harus melakukan sa'i. selain itu, memuat juga kemungkinan kata thawaf dipergunakan bagi

---

85 Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah dalam kitab *Manasik*-nya, dan muridnya Ibnu Al Qayim dalam kitab *Zadul Mi'ad*, telah menyampaikan ulasan lebih dari dua puluh dalil yang menyatakan bahwa pembatalan tersebut adalah sunah yang permanen dan berlaku untuk seterusnya dan untuk selama-lamanya, sebagaimana yang ditegaskan secara konkrit dalam hadits tersebut. Dan orang yang datang ke Makkah dalam kondisi ihram haji boleh membatalkannya beralih dengan menunaikan umrah.

thawaf di Baitullah dan juga sa'i. Karena sa'i juga disebut dengan istilah thawaf. Allah ﷻ berfirman:

﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا

"*Sesungguhnya Shafa dan Marwa adalah sebagian dari syiar Allah. Maka barangsiapa yang beribadah haji ke Baitullah atau ber-'umrah, Maka tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i antara keduanya.* ..." (Qs. Al Baqarah [2]: 158).

Redaksi فَقَالُوا: نَنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ "kami bertolak ke Mina, sementara salah seorang lelaki di antara kami tetap menjelajah (menunaikan haji)." Di dalam redaksi ini mengandung dalil yang menegaskan penggunaan kalimat hiperbola. Karena mereka ketika keluar dari umrah dan melakukan hubungan badan dengan istri-istri mereka, maka ihram haji mereka sangat sebentar dibanding masa hubungan badan dan mengeluarkan sperma.

Jadi, kalimat hiperbola ini bisa digunakan untuk mengungkapkan masa yang relatif singkat misalnya hanya dengan mengatakan وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ "sementara salah seorang lelaki di antara kami tetap menjelajah (menunaikan haji)." Seolah-olah pernyataan ini memberi isyarat ungkapan yang terkandung di balik haji. Yaitu rambut kusut dan tidak bersenang-senang.

Jika masa ihram itu berjalan cukup lama, maka tujuan ini dapat terwujud. Sedang jika masa ihram itu berjalan relatif sebentar, maka tujuan ini menjadi lemah atau sama sekali tidak terwujud. Seolah-olah mereka mengingkari atau menolak kehilangan atau melemahnya tujuan

ini, karena masa ihram mereka berdekatan dengan masa tahalul mereka.

Redaksi لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ مَا أَهْدَيْتُ "*seandainya aku bisa menghadapi urusanku yang akan terjadi belakangan, maka aku tidak akan berkurban*" menyimpan dua persoalan, yaitu:

Pertama, kewenangan mempergunakan kata لَو (kata pengandaian) dalam sebagian situasi, sekalipun ada keterangan hadits berkenaan dengan redaksi ini yang menuntut kebalikan hal tersebut. Yaitu sabda Nabi ﷺ, فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ "*Sesungguhnya huruf lau membuka amal perbuatan syetan.*"

Menurut sebuah pendapat mengenai penggabungan kedua hadits ini adalah bahwa kemakruhannya terletak ketika mempergunakannya dalam mengungkapkan kesenangan atas berbagai persoalan duniawi. Adakalanya berupa harapan meraih sesuatu, seperti pernyataan, "Kalau seandainya aku mengerjakan ini, maka aku pasti berhasil meraih ini", atau mengahindar dari kenyataan seperti perkataan seseorang, "Kalau seandainya begini, maka aku pasti tidak tertimpa ini dan itu. Karena di balik pernyataan ini tersimpan ilustrasi tentang ketiadaan rasa tawakkal atau berserah diri dalam mengaitkan segala perbuatan terhadap Qadha dan Qadar. Sedangkan jika dipergunakan untuk mengungkapkan harapan dalam berbagai ibadah – sebagaimana terungkap dalam hadits ini – maka tidak ada kemakruhan sama sekali. Inilah sesuatu atau perkara yang lebih mendekati benar dari penggunaan kata "*lau*" tersebut.

Kedua, berdasarkan sabda Nabi ini dapat disimpulkan bahwa praktek haji tamattu' lebih afdhal. Kesimpulan dalil tersebut adalah bahwa Nabi ﷺ berharap dengan melakukan suatu perbuatan tersebut, beliau adalah orang yang melakukan tamattu', kalau itu bisa terjadi. Sekalipun beliau berharap yang afdhal adalah sesuatu yang berhasil

beliau lakukan. Pendapat ini bisa ditanggapi bahwa suatu perkara kadang dinilai afdhal dengan memandang esensinya dibandingkan dengan sesuatu yang lain, dan memandang esensi sesuatu yang lain tersebut. Kemudian sesuatu yang diungguli keutamaannya dalam bentuk yang khusus diikuti oleh sesuatu yang menuntut pengunggulannya.

Sesuatu yang kadang demikian itu tidak menegaskan keutamaannya ditinjau dari segi esensinya. Di dalam kasus ini yang terjadi adalah demikian, karena kesenangan atas berbagai urusan duniawi ini menyertai keinginan menyutujuinya para sahabat dalam membatalkan haji beralih dengan menunaikan umrah, ketika hal tersebut menjadi beban berat bagi mereka. Dan inilah persoalan yang melebihi tamattu' yang murni.

Tamattu' disertai kelebihan ini kadang lebih afdhal. Namun, tamattu' yang murni itu tidak otamatis lebih afdhal hanya dengan memandang kelebihan tersebut.

Redaksi وَلَوْلَا أَنَّ مَعِي الْهَدْيَ لَأَحْلَلْتُ "*dan kalau seandainya aku tidak membawa hewan kurban, maka aku telah melakukan tahalul*" diterangkan oleh firman Allah ﷻ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ "*dan jangan kamu mencukur kepalamu, sebelum kurban sampai di tempat penyembelihannya...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 196)

Pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah, menuntut pelaksanaan tahalul dengan cara mencukur rambut kepala ketika selesai umrah. Kalau seseorang melakukan tahalul dengan cara mencukur rambut kepala ketika selesai umrah, maka pencukuran rambut terjadi sebelum hewan korban sampai di tempat penyembelihannya.

Memegangi qiyas (analogi) terkadang diambil dari nash ayat ini karena nash ayat tersebut menuntut penyamarataan pemotongan rambut dengan mencukur rambut dalam segi larangan melakukannya sebelum hewan korban sampai di tempat penyembelihannya, padahal

nash ayat tersebut tidak pernah menyampaikan kecuali berkenaan dengan mencukur rambut (*al halqi*).

Kalau pemotongan rambut itu hukumnya wajib berdasarkan nash ayat tersebut, maka pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah tidak dapat dicegah karena adanya motif ini, jadi dalam kondisi semacam ini tahalul bisa terjadi dengan memotong rambut. Sedangkan nash ayat tersebut tetap diberlakukan dalam larangan mencukur rambut sebelum hewan korban sampai di tempat penyembelihannya.

Jadi, ketika nash ayat tersebut menetapkan hukum dengan melarang tahalul dari umrah, dan membuat landasan dengan motif ini, maka nash ayat tersebut menegaskan bahwa pemotongan rambut diberlakukan sama seperti mencukur rambut dalam segi tercegahnya perbuatan tersebut sebelum hewan korban sampai di tempat penyembelihannya. Padahal nash ayat tersebut redaksinya tidak pernah menegaskan hal tersebut, akan tetapi pemotongan rambut (*at-taqshir*) itu disamakan dengan makna (*al halqi*) yang ada dalam ayat tersebut.

Redaksi وَحَاضَتْ عَائِشَةُ "Aisyah mengeluarkan darah haidh, ..." menegaskan tentang larangan thawaf bagi wanita haidh, baik karena thawaf itu sendiri, maupun karena thawaf mesti memasuki masjid. Selain itu, ini juga menegaskan tentang kebolehannya wanita yang haidh mengerjakan semua perbuatan haji kecuali thawaf tersebut serta mengindikasikan bahwa suci bukanlah persyaratan dalam melakukan berbagai amal haji lainnya.

Redaksi غَيْرَ أَنَّهَا لَمْ تَطُفْ بِالْبَيْتِ "kecuali dia tidak boleh melakukan thawaf di Baitullah." Di dalam pernyataan ini terjadi pembuangan, perkiraannya adalah وَلَمْ تَسْعَ "dan tidak melakukan sa'i" Pembuangan kalimat tersebut ditegaskan oleh riwayat lain yang *shahih*, di mana di dalamnya disebutkan أَنَّهَا بَعْدَ أَنْ طَهُرَتْ طَافَتْ وَسَعَتْ "Sesungguhnya dia telah suci, melakukan thawaf dan sa'i." Dari keterangan ini dapat

diambil kesimpulan bahwa sa'i tidak sah atau batal kecuali setelah melakukan thawaf yang sah.

Karena kalau sa'i itu sah sebelum thawaf, maka ketika terjadi penundaan thawaf di Baitullah tidak harus menunda sa'i, sebab dia telah mengerjakan seluruh manasik haji kecuali thawaf di Baitullah. Jadi, kalau tidak disyaratkan mendahulukan thawaf atas sa'i, maka dia pasti sudah mengerjakan di dalam masalah sa'i sebagaimana dia melakukannya di dalam masalah selain sa'i. Ketentuan ini telah disepakati antara para pengikut Asy-Syafi'i dan Imam Malik. Para pengikut madzhab Malik menambahkan pendapat yang lain bahwa sa'i harus dilakukan setelah melakukan thawaf wajib. Sa'i hukumnya sah setelah melakukan thawaf qudum - berdasarkan pendapat ini – karena orang yang mengemukakan pendapat ini meyakini thawaf qudum hukumnya wajib.

Redaksi يَنْطَلِقُونَ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ "mereka bertolak menunaikan haji dan umrah" maksudnya adalah, umrah yang mana mereka merusak haji dengan bertujuan menunaikan umrah, dan haji yang mereka mulai laksanakan sejak dari Makkah.

Redaksi وَأَنْطَلِقُ بِحَجٍّ؟" sedang aku hanya menunaikan haji?" mengindikasikan bahwa Aisyah tidak pernah melaksanakan umrah, dan dia tidak pernah melakukan tahalul dengan membatalkan haji pertama untuk tujuan menunaikan umrah. Inilah keterangan yang zhahir. Kecuali ketika para ahli fikih memperhatikan berbagai riwayat lain yang menetapkan bahwa Aisyah telah menunaikan umrah. Karena Nabi ﷺ menyuruhnya meninggalkan umrahnya, mengurai dan menyisir rambutnya, serta memulai ihram haji ketika dia haidh, karena dilarang tahalul dari umrah sebab adanya hadih dan mendesaknya waktu pelaksanaan haji.

Para ahli fikih mengarahkan perintah beliau terhadap Aisyah untuk meninggalkan umrahnya itu dengan tidak meneruskan melakukan berbagai amal umrah, bukan meninggalkannya begitu saja dengan keluar

dari umrah. Aisyah memulai ihram haji dengan tetap melaksanakan umrah, sehingga dia adalah orang yang melakukan praktek haji qiran. Penjelasan tersebut memberikan kepastian bahwa Aisyah benar-benar telah melaksanakan umrah.

Namun, ketika terjadi demikian redaksi يَنْطَلِقُونَ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ، وَأَنْطَلِقُ بِحَجٍّ؟ "mereka bertolak menunaikan haji dan umrah, sedang aku hanya menunaikan haji?" menjadi sulit dipahami, karena Aisyah juga telah melaksanakan haji dan umrah, ketika telah ditetapkan bahwa dia telah menjadi orang yang melakukan praktek haji qiran. Sehingga para ahli fikih perlu melakukan interpretasi terhadap redaksi tersebut.

Kemudian mereka melakukan interpretasi bahwa pernyataan Aisyah يَنْطَلِقُونَ بِحَجٍّ وَعُمْرَةٍ، وَأَنْطَلِقُ بِحَجٍّ؟ "mereka bertolak menunaikan haji dan umrah, sedang aku hanya menunaikan haji?" maksudnya adalah يَنْطَلِقُونَ بِحَجٍّ مُفْرَدٍ عَنْ عُمْرَةٍ "mereka bertolak menunaikan haji yang terpisah dari umrah" وَأَنْطَلِقُ بِحَجٍّ غَيْرِ مُفْرَدٍ عَنْ عُمْرَةٍ "sedang aku bertolak menunaikan haji tanpa terpisah dari umrah". Kemudian Rasulullah ﷺ menyuruhnya menyelesaikan umrah, agar keinginannya melaksanakan umrah yang terpisah dari haji dan haji yang terpisah dari umrah itu tercapai oleh dirinya. Sekalipun interpretasi ini bertentangan kalau dikaitkan dengan hadits ini, akan tetapi penggabungan antara berbagai riwayat mendorong mereka melakukan interpretasi semacam ini.

Redaksi فَأَمَرَ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ أَبِي بَكْرٍ "lalu beliau menyuruh Abdurrahman bin Abu Bakar, ..." menegaskan tentang kewenangan berkhalawat dengan mahram, tidak ada perbedaan pendapat dalam masalah ini.

Redaksi أَنْ يَخْرُجَ مَعَهَا إِلَى التَّنْعِيمِ "agar pergi menemaninya ke Tan'im" menegaskan bahwa seseorang yang hendak melakukan ihram umrah dari Makkah, tidak dibolehkan melakukan ihram umrah dari

kawasan Makkah, akan tetapi dia harus pergi ke tanah Halal. Karena Tan'im adalah kawasan tanah Halal yang paling dekat. Ketentuan ini dilandasi dengan tujuan atau niat menggabungkan antara tanah Halal dan Haram dalam umrah, sebagaimana terjadi dalam pelaksanaan ibadah haji. Karena di dalam ibadah haji ada penggabungan antara tanah Halal dan Haram. Karena Arafah termasuk rukun haji, dan Arafah termasuk kawasan tanah Halal.

Para ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah kalau misalnya seseorang berangkat melakukan ihram umrah dari Makkah, dan tidak pernah keluar menuju tanah Halal: Apakah thawaf dan sa'inya sah serta berkewajiban membayar *dam*, ataukah batal? Di dalam madzhab Asy-Syafi'i ada perbedaan pendapat. Madzhab Malik menyatakan tidak sah.

Sebagian ahli fikih menetapkan persyaratan keluar menuju Tan'im itu bersifat final. Tidak cukup keluar menuju kawasan tanah Halal secara mutlak. Sedang ulama yang membuat alasan dengan keterangan yang telah kami kemukakan, dan memahami arti yang terkandung di balik hal tersebut —yaitu penggabungan antara tanah Halal dan Haram—, maka menganggap cukup dengan keluar menuju kawasan tanah Halal secara mutlak.

٢٤١- عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَدِمْنَا مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ: لَبَّيْكَ بِالْحَجِّ، فَأَمَرَنَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَجَعَلْنَاهَا عُمْرَةً.

241. Diriwayatkan dari Jabir ﷺ, dia berkata, "Kami datang bersama Rasulullah ﷺ, dan kami mengucapkan, '*Labbaika bil hajji* (aku menyambut panggilan-Mu dengan menunaikan haji)', kemudian Rasulullah ﷺ, lantas kami menetapkannya menjadi umrah."[86]

---

[86] HR. Al Bukhari.

Penjelasan:

Hadits Jabir ini menegaskan bahwa mereka (para sahabat) memulai ihram dengan menunaikan haji. Mereka mengembalikannya menjadi umrah. Kami telah mengemukakan bahwa aliran leteralis membolehkannya secara mutlak. Pendapat ini juga diceritakan dari Imam Ahmad.

Redaksi وَنَحْنُ نَقُولُ لَبَّيْكَ بِالْحَجِّ "kami mengucapkan aku memenuhi panggilan-Mu dengan menunaikan haji" menegaskan bahwa mereka memulai ihram haji secara tersendiri. Akan tetapi pernyataan ini diarahkan terhadap sebagian dari mereka. Hal ini sesuai dengan keterangan yang disampaikan dalam hadits lain yang diriwayatkan dari selain Jabir, "Sebagian di antara kami memulai ihram haji, dan sebagian di antara kami memulai ihram umrah."

٢٤٢- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَدِمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ صُبَيْحَةَ رَابِعَةٍ فَأَمَرَهُمْ: أَنْ يَجْعَلُوْهَا عُمْرَةً، فَقَالُوْا: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَيُّ الْحِلِّ؟ قَالَ: الْحِلُّ كُلُّهُ.

242. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ dan para sahabatnya tiba pada waktu pagi hari keempat. Lalu beliau menyuruh mereka, agar menetapkannya menjadi umrah. Kemudian mereka berkata, "Wahai utusan Allah, manakah yang halal (dari semua larangan ihram)?" Beliau menjawab, "*Seluruhnya halal.*"[87]

Al Bukhari meriwayatkan hadits ini dengan redaksi, "Kami datang bersama Rasulullah ﷺ dan kami mengucapkan لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ إلخ" dan hadits ini juga diriwayatkan dengan redaksi yang sangat panjang, Muslim telah mempublikasikannya.

[87] HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat, Muslim dan An-Nasa`i.

Penjelasan:

Hadits Ibnu Abbas juga menegaskan tentang pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah. Di dalam hadits ini ada tambahan dalil yang menegaskan bahwa tahalul umrah adalah tahalul yang sempurna kalau dihubungkan dengan semua larangan dalam ihram.

Hal tersebut sesuai dengan sabda Nabi ﷺ kepada para sahabat ketika mereka bertanya أَيُّ الْحِلِّ؟ "manakah yang halal?" Beliau menjawab, الْحِلُّ كُلُّهُ "Seluruhnya halal". Pertanyaan para sahabat tersebut seakan-akan mereka menganggap jauh (beliau) menghalalkan sebagian dari berbagai macam perkara yang halal. Yaitu berhubungan badan yang membatalkan ihram. Lalu mereka menerima jawaban yang menuntut kepastian tahalul yang mutlak.

Pernyataan yang menegaskan hal ini adalah: Pernyataan mereka dalam hadits yang lain نَنْطَلِقُ إِلَى مِنًى وَذَكَرُ أَحَدِنَا يَقْطُرُ "Kami bertolak ke Mina, sementara salah seorang lelaki di antara kami tetap menjelajah (menunaikan haji)." Pernyataan ini menjelaskan tentang indikasi yang telah kami sebutkan yakni menganggap jauh melakukan tahalul yang membolehkan berhubungan badan.

٢٣٤- عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، قَالَ: سُئِلَ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ -وَأَنَا جَالِسٌ-: كَيْفَ كَانَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيْرُ حِيْنَ دَفَعَ؟ قَالَ: كَانَ يَسِيْرُ الْعَنَقَ فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ.

243. Diriwayatkan dari Urwah bin Az-Zubair, dia berkata, "Usamah bin Zaid pernah ditanya —sementara aku sedang duduk— Bagaimana cara Rasulullah ﷺ berjalan pada saat bertolak pergi?" Dia menjawab, "Beliau berjalan dengan langkah lebar-lebar, lalu jika beliau

menjumpai ruang yang longgar (*al anaq*), maka beliau berjalan melebihi itu (*nashsh*)."[88]

Penjelasan:

Kata الْعَنَقُ maknanya adalah berjalan dengan langkah lebar-lebar (*inbisath as-sair*). Sedangkan kata النَّصُّ maknanya jenis berjalan lebih dari itu.

Hadits Urwah bin Az-Zubair tidak ada hubungannya dengan pembatalan haji beralih dengan menunaikan umrah. Akan tetapi pengarang menyisipkannya dalam bab ini.

Kata الْعَنَقُ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ain* dan *nun* dan kata النَّصُّ dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *nun* dan tasydid pada huruf *shad* adalah dua jenis berjalan, sedangkan النَّصُّ lebih cepat dari kedua jenis berjalan tersebut.

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa ketika dalam kondisi berdesak-desakan: cara berjalan yang digunakan adalah berjalan lebih santai. Sedang ketika ditemukan ruang yang longgar, maka menggunakan cara berjalan yang lebih cepat. Itulah model berjalan dengan mengambil jalan tengah. Hal ini sesuai dengan keterangan yang telah disampaikan dalam hadits yang lain, "*Tetaplah melakukan sesuatu dengan tenang.*"

٢٤٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، فَجَعَلُوْا يَسْأَلُوْنَهُ، فَقَالَ

---

[88] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

رَجُلٌ: لَمْ أَشْعُرْ فَحَلَقْتُ قَبْلَ أَنْ أَذْبَحَ؟ قَالَ: اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ، وَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ: لَمْ أَشْعُرْ فَنَحَرْتُ قَبْلَ أَنْ أَرْمِيَ؟ قَالَ: ارْمِ وَلَا حَرَجَ! فَمَا سُئِلَ يَوْمَئِذٍ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ: افْعَلْ وَلَا حَرَجَ.

244. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melakukan wukuf pada haji wada'. Lalu para sahabat segera bertanya kepada beliau. Seseorang yang tidak mengetahui bertanya, "Aku menggundul rambut sebelum aku menyembelih hewan korban?" Beliau menjawab, "*Sembelihlah hewan korban, tidak ada dosa apa pun.*" Kemudian datanglah seorang lelaki yang lain, lalu dia bertanya, "Aku menyembelih hewan korban sebelum aku melontar jumrah?" Beliau menjawab, "*Melontarlah, tidak ada dosa apa pun.*" Jadi, beliau tidak pernah ditanya tentang sesuatu yang didahulukan tidak pula yang diakhirkan pada waktu itu, kecuali beliau menjawab, "*Kerjakanlah, tidak ada dosa apa pun.*"[89]

Penjelasan:

Kata الشُّعُور maknanya adalah pengetahuan. Berasal dari kata الْمَشَاعِر yaitu berbagai panca indra. Seakan-akan pengetahuan itu disandarkan terhadap panca indranya.

---

[89] HR. Al Bukahri, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Periwayat hadits ini adalah Abdullah bin Amru bin Al Ash, bukan Abdullah bin Umar bin Al Khathab. Hal ini sebagaimana keterangan yang ada dalam sebahagian naskah penjelasan hadits ini.
Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fathu Al Bari*, 3/369) berkata, "Dia adalah Abdullah bin Amru bin Al Ash, sebagaimana dalam jalur periwayatan yang kedua —yakni riwayat yang telah dipublikasikan oleh Al Bukhari— berbeda dengan keterangan yang ada dalam sebahagain naskah Al Umdah. Ibnu Daqiq Al Id dan pengikutnya telah memberi komentar atas perbedaan ini, bahwa dia adalah Abdullah bin Umar bin Al Khathab."

Kata النَّحْر maknanya adalah sesuatu yang ada di bawah leher. Sedangkan الذَّبْح maknanya adalah sesuatu yang ada di tenggorokan.

Berbagai pekerjaan yang dilakukan pada hari Nahar ada empat macam, yaitu: (1) Melontar jumrah, (2) pemotongan atau penyembelihan hewan korban, (3) menggundul atau memotong rambut, dan (4) thawaf ifadhah.

Ini adalah urutan yang diberlakukan dalam melakukan pekerjaan-pekerjaan tersebut. Dalam hal perintah berurutan ini para ahli fikih tidak berbeda pendapat, dan membolehkannya dengan cara semacam ini. Kecuali Ibnu Al Jahm —ulama dari kalangan Malikiyah— berpandangan bahwa orang yang melakukan haji qiran tidak dibolehkan baginya menggundul rambut sebelum thawaf ifadhah.

Seakan-akan dia berpandangan bahwa umrah dan hajinya seseorang yang melakukan praktek qiran adalah saling berbaur. Jadi, umrah tersebut berada di tengah-tengah haji. Sedang di dalam melaksanakan umrah tidak dibolehkan menggundul rambut sebelum thawaf ifadhah. Pendapatnya ini didukung oleh sabda Nabi ﷺ tentang seseorang yang melakukan praktek qiran, "sampai dia keluar dari haji dan umrah semuanya.", karena keterangan ini menuntut kepastian bahwa keluar dari haji dan umrah harus dalam waktu yang bersamaan.

Jadi, kalau seseorang menggundul rambut sebelum thawaf ifadhah, maka umrah tersebut sesuai dengan hadits ini. sehingga menggundul rambut dalam ibadah haji dan umrah terjadi sebelum melakukan thawaf ifadhah. Di dalam pengambilan dalil pendukung ini masih menyimpan perdebatan.

Sebagian ulama mutakhir[90] menentang pendapat Ibnu Jahm tersebut dengan mengemukakan berbagai nash hadits dan ijmak ulama

---

90 Yaitu Abu Zakariya Yahya An-Nawawi.

yang mendahului pendapatnya. Seakan-akan yang dikehendakinya dengan berbagai nash hadits itu adalah keterangan yang ada pada dirinya, "Sesungguhnya Nabi ﷺ adalah orang yang melakukan praktek qiran *fii akhiril amri*", dan beliau menggundul rambut sebelum thawaf ifadhah. Pernyataan ini ditetapkan berdasarkan keterangan yang merupakan hasil menyimpulkan dalil, bukan keterangan yang bersifat nash menurut jumhur ulama atau mayoritas ulama, maksud saya: keberadaan beliau sebagai orang yang melakukan praktek qiran (itu adalah hasil kesimpulan).

Ibnu Al Jahm membangun pendapatnya berdasarkan mazhab Malik, Asy-Syafi'i dan seseorang yang berpendapat bahwa Nabi ﷺ melakukan praktek *ifrad* (sendiri-sendiri).

Sedangkan ijmak ulama menyatakan bahwa sulit terwujud keberadaannya, apabila yang dikehendaki ijmak tersebut adalah ijmak *Naqli Qauli* (semua mujtahid mengemukakan pendapat tentang hukum tertentu). Sedang jika yang dia kehendaki adalah ijmak *Sukuti* (sebagian mujtahid mengemukakan pendapat tentang hukum tertentu, sedang mujtahid lainnya diam atau tidak mengemukakan pendapat setelah mengetahui hukum ini): Maka di dalam masalah ini masih menyimpan perdebatan, dan juga masih terjadi perselisihan pendapat.

Jika telah ditetapkan bahwa perbuatan yang dilakukan pada hari Nahar itu berjumlah empat macam, maka ahli fikih berbeda pendapat tentang masalah kalau seseorang mendahulukan sebagian dari berbagai perbuatan ini atas sebahagaian yang lain. Asy-Syafi'i lebih memilih membolehkan mendahulukan sebagian atas sebagian yang lain. Dan menetapkan melakukan secara tertib lebih dianjurkan.

Al Hafizh telah menjelaskan secara konkrit mengenai hal tersebut dalam *Fathu Al Bari* sesudah dia mengutarakan pernyataan Ibnu Al Jahm. Di sini telah dikutip tentang kajian yang diperlihatkan oleh komentator.

Imam Malik dan Abu Hanifah menolak mendahulukan menggundul rambut atas melontar jumrah. Karena ketika ini dilakukan menggundul rambut itu merupakan perbuatan menggundul sebelum terwujudnya dua tahalul. Imam Asy-Syafi'i mempunyai pendapat hukum yang serupa.

Kedua pendapat hukum Asy-Syafi'i itu dibangun atas dasar kesimpulan bahwa menggundul rambut adalah ibadah atau pertanda kebolehannya melakukan suatu larangan. Jadi, kalau kita mengatakan bahwa menggundul rambut itu adalah ibadah, maka boleh mendahulukan menggundul rambut atas melontar jumrah, karena menggundul termasuk sebagian dari faktor yang mengakibatkan adanya tahalul. Kalau kita mengatakan bahwa menggundul adalah faktor yang membolehkan melakukan suatu larangan, maka tidak boleh mendahulukannya atas melontar jumrah, hal ini sesuai dengan keterangan yang telah kami sebutkan yakni jatuhnya perbuatan menggundul rambut sebelum adanya dua tahalul.

Di dalam pijakan yang menjadi landasan hukum ini masih menyimpan perdebatan. Karena sesuatu yang diposisikan sebagai ibadah, belum tentu ia termasuk sebagian dari faktor yang mengakibatkan tahalul. Imam Malik mengemukakan pandangan bahwa menggundul rambut adalah ibadah, di samping itu dia berpendapat bahwa menggundul rambut tidak boleh mendahului atas melontar jumrah. Sebab maksud yang dikehendaki dari pernyataan bahwa menggundul itu diposisikan sebagai ibadah adalah bahwa ia diperintahkan, serta diberikan pahala atasnya. Karena sesuatu yang diperintahkan serta diberikan pahala belum tentu menjadi faktor adanya tahalul.

Sebuah pernyataan pendapat diriwayatkan dari Imam Ahmad bahwa seseorang kalau mendahulukan sebagian dari perkara ini atas sebagian yang lain, maka tidak ada kewajiban apa pun atas dirinya, jika

dia orang yang bodoh. Kalau dia orang yang mempunyai pengetahuan: Maka di dalam kewajiban membayar *dam* (denda) ada dua riwayat.

Pendapat hukum tentang gugurnya kewajiban membayar *dam* dari orang yang bodoh dan yang lupa, bukan orang yang sengaja melakukannya, adalah sangat kuat, karena ditinjau dari sudut bahwa dalil tersebut telah menegaskan tentang kewajiban mengikuti berbagai perbuatan Rasulullah ﷺ dalam masalah haji, melalui sabda beliau, خُذُوْا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ "*Belajarlah dariku mengenai manasik haji kamu semua*".

Hadits-hadits yang memberikan keringanan dalam mendahulukan sebagian atas sebagian yang lain ini karena munculnya pertanyaan tentang hal tersebut, selalu disertai dengan perkataan si penanya "aku tidak mengetahui", sehingga ketentuan hukum tersebut dibatasi dengan kondisi semacam ini.

Sedangkan kondisi sengaja tetap harus sesuai dengan ketentuan asli yakni kewajiban mengikuti rasul dalam melakukan berbagai amal haji. Orang yang mengemukakan pendapat hukum kewajiban membayar *dam* dalam kondisi sengaja dan lupa, ketika mendahulukan menggundul rambut atas melintar jumrah bahwa dia menafsirkan sabda Nabi ﷺ لاَ حَرَجَ dengan arti meniadakan dosa dalam hal mendahulukan amal haji disertai lupa. Peniadaan dosa itu belum tentu meniadakan kewajiban membayar *dam.*

Sebagian dari komentator hadits ini mengklaim bahwa sabda Nabi ﷺ لاَ حَرَجَ secara konkrit menegaskan bahwa tidak ada sesuatu apa pun atas dirinya, dan yang dimaksud dengan pernyataan tersebut adalah meniadakan dosa dan *dam* sekaligus. Tentang sesuatu yang diklaimnya yakni makna yang konkrit tersebut masih menyimpan perdebatan. Lawan diskusinya kadang menentangnya dengan mengaitkan terhadap penggunaan kata dalam segi *urf* yang berlaku. Karena redaksi لاَ حَرَجَ

banyak digunakan dalam meniadakan dosa. Sekalipun ditinjau dari peletakan pertama dalam segi bahasa menuntut arti peniadaan kesempitan. Allah ﷻ berfirman, مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ "*dan dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan...*" (Qs. Al Hajj [22]: 78)

Seluruh pembahasan ini sangat diperlukan berhubungan dengan riwayat yang di dalamnya muncul pertanyaan tentang mendahulukan menggundul rambut atas melontar jumrah. Sedangkan berdasarkan riwayat yang telah disebutkan oleh pengarang, maka tidak mencakup orang yang menetapkan kewajiban membayar *dam* dan menafsirkan peniadaan kesempitan dengan meniadakan dosa. Sehingga menunda penjelasan tentang kewajiban *dam* menjadi sulit dipahami bagi dirinya. Karena kebutuhan yang mendesak mendorong untuk menjelaskan hukum ini, sehingga penjelasan tentang hukum ini tidak perlu ditunda sampai adanya kebutuhan mendesak.

Bisa juga disampaikan pernyataan bahwa meninggalkan penyebutannya dalam suatu riwayat, belum tentu meninggalkannya dalam kenyataannya.

Sedangkan orang yang menggugurkan kewajiban *dam*, dan dia menetapkan ketentuan tersebut hanya berlaku dalam kondisi tidak mengetahui: Maka dia menafsirkan redaksi لاَ حَرَجَ dengan meniadakan dosa dan *dam* sekaligus. Sehingga tidak harus menunda penjelasan hukum hingga waktu timbulnya kebutuhan yang mendesak.

Pendapat tersebut juga dibangun berdasarkan kaidah bahwa suatu hukum jika ditetapkan berdasarkan suatu sifat yang mungkin dapat dibenarkan keberadaannya, maka tidak boleh membuang sifat tersebut, dan menyamakan perkara-perkara yang tidak sama, dengan sifat tersebut.

Tidak ragu lagi bahwa ketiadaan pengetahuan merupakan sifat yang relevan untuk meniadakan kewajiban melaksanakan tanggungjawab hukum dan tuntutan hukum. Hukum tersebut amat bergantung dengan keberadaan sifat tersebut. Jadi, tidak mungkin membuang sifat tersebut dengan menyamakan unsur kesengajaan dengan sifat tersebut. Karena kesengajaan tidaklah sama dengan ketiadaan pengetahuan.

Lalu kalau seseorang berpegangan dengan pernyataan periwayat فَمَا سُئِلَ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلاَ أُخِّرَ إِلاَّ قَالَ: افْعَلْ، وَلاَ حَرَجَ "Jadi, beliau tidak pernah ditanya tentang sesuatu yang didahulukan tidak pula yang diakhirkan pada waktu itu, kecuali beliau menjawab, "*Kerjakanlah, tidak ada dosa apa pun.*" Karena pernyataan ini memberikan indikasi bahwa tertib secara mutlak tidak menjadi bahan pertimbangan dalam kewajiban membayar *dam.* Maka jawabannya adalah bahwa periwayat tersebut tidak pernah menceritakan redaksi yang bersifat umum yang diriwayatkan dari Rasul ﷺ, yang menuntut kebolehan mendahulukan dan mengakhirkan secara mutlak.

Akan tetapi dia hanya mengabarkan tentang sabda Nabi ﷺ لاَ حَرَجَ "*tidak ada dosa apa pun*" dikaitkan dengan segala bentuk pertanyaan, yakni tentang mendahulukan maupun mengakhirkan suatu perbuatan, yang muncul pada waktu itu.

Informasi dari periwayat ini hanyalah berhubungan dengan peristiwa yang memicu munculnya pertanyaan tersebut. Peristiwa tersebut bersifat mutlak kalau dikaitkan dengan kondisi pertanyaan tersebut, dan memposisikan pertanyaan tersebut tentang unsur kesengajaan atau tidak sengaja. Sesuatu yang mutlak tidak menegaskan salah satu dari dua perkara yang khusus secara pasti. Sehingga informasi tersebut tidak bisa dibuat landasan hukum dalam kondisi sengaja.

٢٤٥ - عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيْدَ النَّخَعِيِّ؛ أَنَّهُ حَجَّ مَعَ ابْنِ مَسْعُوْدٍ فَرَآهُ رَمَى الْجَمْرَةَ الْكُبْرَى بِسَبْعِ حَصَيَاتٍ، فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ وَمِنًى عَنْ يَمِيْنِهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذَا مَقَامُ الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُوْرَةُ الْبَقَرَةِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

245. Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Yazid An-Nakha'i, bahwa dia pernah menunaikan haji bersama Ibnu Mas'ud, lantas dia melihatnya melontar jumrah *Al Kubra* dengan tujuh buah batu, lalu dia mengambil posisi Baitullah sebelah kirinya, dan Mina di sebelah kanannya. Kemudian dia berkata, "Ini adalah tempat diturunkannya surah Al Baqarah kepada beliau ﷺ."[91]

Penjelasan:

Di dalam hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang melontar jumrah *Al Kubra* dengan tujuh buah batu sama seperti jumrah lainnya; kesunahan tatacara ini dalam mengambil posisi untuk melontar jumrah tersebut; jumrah ini dilontarkan dari bagian dalam jurang; memperhatikan segala sesuatu yang berhubungan dengan tatacara haji yang bersumber dari Rasul ﷺ, di mana Ibnu Mas'ud berkata: هَذَا مَقَامُ الَّذِى أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ dengan tujuan memberitahukan tempat tersebut dengan pernyataan ini, agar cara ini dilakukan.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan tentang kebolehan kita mengucapkan kata سُورَةُ الْبَقَرَةِ. telah diriwayatkan dari Al Hajjaj bin Yusuf bahwa dia melarang mengucapkan istilah tersebut, dan

91 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

menyuruh agar mengucapkan السُّوْرَةُ الَّتِي تُذْكَرُ فِيْهَا الْبَقَرَةُ "Surah yang di dalamnya disebutkan sapi" Pendapatnya ditentang dengan hadits ini.

٢٤٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اَللّٰهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِيْنَ، قَالُوْا: وَالْمُقَصِّرِيْنَ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: اللّٰهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِيْنَ، قَالُوْا: وَالْمُقَصِّرِيْنَ يَا رَسُوْلَ اللهِ؟ قَالَ: وَالْمُقَصِّرِيْنَ.

246. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ berdoa, "*Ya Allah, sayangilah mereka yang menggundul rambut.*" Para sahabat berkata, "Dan mereka yang memotong rambut wahai Rasulullah?" Beliau berdoa, "*Ya Allah, sayangilah mereka yang menggundul rambut.*" Para sahabat berkata, "Mereka yang memotong rambut juga wahai Rasulallah?" Beliau berdoa, "*Dan mereka yang memotong rambut.*"[92]

Penjelasan:

Hadits ini adalah dalil yang menegaskan kebolehan menggundul sekaligus memotong rambut, dan menegaskan bahwa menggundul rambut lebih afdhal. Karena Nabi ﷺ membantu mereka yang menggundul rambut dalam doa, dan hanya sekali beliau mendoakan mereka yang memotong rambut.

---

92 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
At-Tirmidzi menilai *shahih* hadits ini.

Para ulama telah membahas bahwa peristiwa ini terjadi di Hudaibiyah, atau pada saat haji Wada'. Di dalam sebagian riwayat telah disampaikan keterangan yang menegaskan bahwa peristiwa tersebut terjadi di Hudaibiyah. Namun, bisa jadi peristiwa tersebut terjadi pada masa keduanya sekaligus. Pendapat yang terakhir ini lebih mendekati benar[93]. Pada masing-masing dari kedua masa itu terjadi keraguan dari sahabat dalam masalah menggundul rambut. Sedang pada masa di Hudaibiyah, karena mereka merasa berat untuk kembali sebelum sempurnanya tujuan mereka, yakni masuk Makkah dan menyempurnakan ibadah haji mereka. Adapun pada masa haji, karena berat bagi mereka untuk membatalkan haji beralih dengan menunaikan umrah.

Sebagian orang dari mereka yang memotong rambutnya berkeyakinan bahwa memotong rambut lebih ringan dibanding menggundul rambut. Sebab, menggundul rambut menegaskan kebencian terhadap sesuatu. Lalu alasan Nabi ﷺ mengulang-ulang mendoakan terhadap mereka yang menggundul rambut, karena mereka cepat-cepat menjalankan perintah dan melaksanakan apa yang diperintahkan atas mereka dengan sempurna, yakni menggundul rambut. Penjelasan secara konkrit mengenai motif ini telah disampaikan dalam sebagian riwayat. Menurut sebuah riwayat, "*Karena mereka tidak pernah merasa ragu.*"[94]

---

93 Al Hafizh (*Fathul Bari*, 3/365) berkata setelah pernyataan Ibnu Daqiq Al Ibnu Daqiq Al Id, "sesungguhnya pendapat terakhir lebih mendekati benar" agar riwayat-riwayat tersebut dengan pernyataan semacam itu bisa membantu menjelaskan kedua tempat tersebut, hanya saja penyebab dalam kedua tempat itu berbeda. Lihat perincian kedua penyebab itu di sana.

94 HR. Ibnu Majah dan lainnya dari hadits Ibnu Abbas, "Sesungguhnya mereka bertanya, 'Wahai Rasulullah, situasi apa yang dimiliki mereka yang menggundul rambut, yang membuat engkau membantu mereka dengan doa mendapatkan kasih sayang?' Beliau menjawab, '*Karena mereka tidak pernah merasa ragu*'."

٢٤٧- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: حَجَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَفَضْنَا يَوْمَ النَّحْرِ، فَحَاضَتْ صَفِيَّةُ، فَأَرَادَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا مَا يُرِيْدُ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَنَّهَا حَائِضٌ، قَالَ: أَحَابَسَتُنَا هِيَ؟ قَالُوا: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَنَّهَا قَدْ أَفَاضَتْ يَوْمَ النَّحْرِ، قَالَ: اخْرُجُوْا.

وَفِي لَفْظٍ: قَالَ النَّبِيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عقري حلقي أَطَافَتْ يَوْمَ النَّحْرِ؟ قِيْلَ: نَعَمْ، قَالَ: فَانْفِرِي.

247. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Kami menunaikan haji bersama Nabi ﷺ. Lalu kami melakukan thawaf ifadhah pada hari Nahar. Shafiyah lalu mengeluarkan haidh. Lalu Nabi ﷺ hendak melakukan sesuatu terhadap Shafiyah, seperti yang hendak dilakukan seorang lelaki terhadap istrinya. Aku berkata, 'Wahai Rasulallah, sesungguhnya dia adalah wanita yang haidh'. Beliau bersabda, '*Apakah dia wanita yang menahan kami?* Mereka menjawab, 'Dia telah melakukan thawaf ifadhah pada hari Nahar'. Beliau bersabda, '*Pergilah kamu semua*'."

Di dalam redaksi yang lain disebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Semoga Allah menjadikannya mandul, semoga Allah mencukur rambutnya. Apakah dia sudah melakukan thawaf pada hari Nahar?*" Maka dijawab, "Benar (dia sudah melakukan thawaf)." Beliau bersabda, "*Pergilah kamu (Shafiyah).*"[95]

Penjelasan:

---

[95] HR. Al Bukhari dengan beragam redaksi, salah satunya adalah hadits ini, Muslim dan An-Nasa`i.

Hadits ini mengandung dalil tentang berbagai macam persoalan, yaitu:

Pertama, thawaf ifadhah harus dilakukan, dan seorang wanita jika mengeluarkan darah haidh, tidaklah boleh pergi meninggalkan haji sebelum dia melakukan thawaf. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ أَحَابِسَتُنَا هِيَ؟ "Apakah dia seorang wanita yang menahan kami?" maka dijawab: إِنَّهَا قَدْ أَفَاضَتْ – إِلَى آخِرِهِ "Sesungguhnya dia telah melakukan thawaf ifadhah ...." Karena narasi hadits ini menegaskan bahwa ketiadaan thawaf ifadhah menetapkan tertahan (untuk pergi meninggalkan haji).

Kedua, wanita yang haidh, digugurkan dari dirinya melakukan thawaf Wada', dan dia tidak perlu menunggu karena hendak melakukannya. Hal ini berdasarkan sabda Nabi فَانْفِرِي "*Pergilah kamu (Shafiyah)*"

Ketiga, redaksi عَقْرَى "*semoga Allah menjadikannya mandul*" dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ain* dan sukun pada huruf *qaf.* Sedangkan redaksi حَلْقَى "*semoga allah mencukur rambutnya*" Pembahasan mengenai kedua redaksi ini bisa ditinjau dari beberapa segi. Di antaranya adalah pemberian garis atau syakal keduanya.

Menurut pendapat yang masyhur dari kalangan ahli hadits —sampai-sampai hampir tidak diketahui selain itu—, bahwa huruf terakhir dari kedua redaksi ini adalah *Alif ta`nits maqshurah* (huruf *Alif* yang menunjukkan arti perempuan yang dibaca pendek) tanpa dibaca tanwin.

Sebagian ulama mengemukakan pendapat bahwa عَقْرًا وَحَلْقًا dengan dibaca tanwin. Karena diketahui bahwa posisi redaksi tersebut adalah posisi doa. Sehingga diberlakukan sebagaimana dalam ungkapan bahasa Arab dalam berdoa menggunakan bentuk *mashdar*, karena bentuk *mashdar* dibaca tanwin. Sebagaimana ungkapan orang

Arab سَقْيًا، وَرَعْيًا، وجَدْعًا، وَكَيًّا "Semoga Allah menurunkan hujan, semoga Tuhan melindungimu, semoga Tuhan mematahkanmu, semoga Tuhan mengobatimu." Dan dia berpandangan bahwa redaksi عَقْرَى "*Semoga Allah menjadikannya mandul*" dengan huruf terakhir berupa *Alif ta 'nits* adalah sifat bukan doa. Pendapat yang dikemukakan kalangan ahli hadits juga *shahih*.

Di antara sisi pembahasan kedua redaksi ini adalah makna yang dituntut kedua redaksi ini. Menurut sebuah pendapat عَقْرَى bermakna عَقَرَهَا اللهُ "*Semoga Allah menjadikannya mandul*" Menurut sebuah pendapat bermakna عَقَرَ قَوْمَهَا "Semoga Allah melukai kaumnya" Menurut sebuah pendapat yang lain جَعَلَهَا عَاقِرًا لَا تَلِدُ "semoga Allah menjadikannya mandul, tidak bisa mempunyai anak"

Sedangkan redaksi حَلْقَى "*semoga allah mencukur rambutnya*" adakalanya bermakna حَلَقَ شَعْرَهَا "semoga Allah mencukur rambutnya", bermakna أَصَابَهَا وَجَعٌ فِي حَلْقِهَا "semoga sakit menimpa dirinya saat mencukurnya" atau bermakna تَحْلِقُ قَوْمَهَا بِشُؤْمِهَا "dia membinaskan kaumnya sebab kesialannya."

Di antara sisi pembahasan mengenai kedua redaksi ini adalah bahwa redaksi ini termasuk ungkapan yang banyak terpakai dalam bahasa Arab, hingga redaksi awal dibuatnya tidak lagi digunakan. Seperti ungkapan orang Arab تَرِبَتْ يَدَاكَ "kedua tanganmu banyak dipenuhi debu" وَمَا أَشْعَرَهُ قَاتَلَهُ اللهُ "kalau ada sesuatu yang dia beritahukan, semoga Allah memeranginya." وَأَفْلَحَ وَأَبِيْهِ "sungguh bahagia, demi ayahnya" Hingga redaksi lainnya dari berbagai redaksi yang tidak lagi diartikan untuk menunjukkan makna aslinya pertama kali dibuat, karena terlalu seringnya redaksi tersebut dipergunakan.

٢٤٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَمَرَ النَّاسَ أَنْ يَكُوْنَ آخِرَ عَهْدِهِمْ بِالْبَيْتِ إِلاَّ أَنَّهُ خَفَّفَ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ.

248. Diriwayatkan Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Orang-orang diminta untuk mengakhiri masanya di Baitullah (thawaf Wada'), hanya saja thawaf Wada' digugurkan dari wanita yang haidh."[96]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil bahwa thawaf Wada' hukumnya wajib melihat *zhahir* perintah tersebut. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i, dan wajib membayar *dam* akibat meninggalkannya. Ketentuan hukum ini diambil setelah memperkirakan bahwa informasi yang disampaikan dari sahabat tentang bentuk perintah, sama seperti dia menceritakan bentuk perintah tersebut. Tidak ada kewajiban membayar *dam* di dalam meninggalkan thawaf Wada' menurut Imam Malik, dan tidak wajib melakukan thawaf Wada' menurutnya.

Hadits ini mengandung dalil tentang gugurnya thawaf thawaf Wada' dari wanita yang haidh. Masalah ini menyimpan perbedaan pendapat dari sebagian ulama salaf, maksud saya adalah Ibnu Umar, atau sesuatu yang hampir mendekati —yakni perbedaan pendapat— dari sebagian ulama salaf.

٢٤٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيْتَ بِمَكَّةَ لَيَالِيَ مِنًى مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ، فَأَذِنَ لَهُ.

96 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini lebih dari satu tempat, Muslim, An-Nasa'i dan Ahmad.

249. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Al Abbas bin Abdul Muthalib memohon izin kepada Rasulullah ﷺ: Untuk menginap di Makkah selama beberapa malam mabit di Mina, karena hendak menyediakan air minum. Lalu beliau mengizinkannya."[97]

Penjelasan:

Ada dua kesimpulan yang dapat diambil dari hadits tersebut, yaitu:

Pertama, hukum mabit di Mina dan penegasan bahwa mabit di Mina termasuk manasik dan kewajiban haji. Kesimpulan ini ditinjau dari pernyataan Ibnu Umar أَذِنَ لِلْعَبَّاسِ مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ "Beliau mengizinkan kepada Abbas, karena dia hendak menyediakan air minum", karena pernyataan ini menuntut bahwa izin tersebut berkenaan dengan motif tertentu (menyediakan air minum), sedang berkenaan selain motif ini, izin tidak pernah dikeluarkan.

Kedua, dibolehkan melakukan mabit (di Makkah) karena hendak menyediakan air minum. Kandungan hadits tersebut menegaskan bahwa hukum ini bergantung keberadaan motif tertentu yakni penyediaan air minum dan nama Al Abbas. Sehingga ahli fikih mengemukakan pendapat bahwa motif ini menjadi motof-motif yang dipertimbangkan dalam mengambil keputusan hukum.

Sedang selain Al Abbas, ulama sepakat bahwa hukum ini tidak dibatasi dengan motif ini, akan tetapi ahli fikih berbeda pendapat mengenai masalah yang melampaui motif tersebut. Sebagian mereka ada yang mengemukakan pendapat bahwa keberlakukan hukum ini hanya dibatasi bagi keluarga Al Abbas. Sebagian mereka ada yang mengemukakan pendapat bahwa hukum ini berlaku secara umum di kalangan Bani Hasyim. Sebagian mereka ada yang mengemukakan

---

97 Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

pendapat bahwa hukum ini berlaku umum, dia berkata: setiap orang yang perlu mabit untuk tujuan menyediakan air minum, maka dia melakukan hal tersebut.

Sedangkan posisi hukum ini yang bergantung pada motif penyediaan air minum oleh Abbas, sebagian mereka ada yang mengemukakan pendapat bahwa hukum ini secara khusus bergantung dengan keberadaan motif ini, sampai-sampai kalau penyediaan air minum yang lain diadakan, maka tidak diberikan keringanan melakukan mabit karena motif ini. namun, yang lebih mendekati benar adalah mengikuti kandungan makna hadits tersebut, dan sesungguhnya motif yang mendorong penetapan hukum ini adalah kebutuhan mendesak untuk mempersiapkan air bagi mereka yang hendak minum.

٢٥٠- وَعَنْهُ -أَيْ عَنِ ابْنِ عُمَرَ- قَالَ: جَمَعَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِجَمْعٍ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا إِقَامَةٌ، وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُمَا وَلاَ عَلَى إِثْرِ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا.

250. Diriwayatkan dari Ibnu Umar, dia berkata, "Nabi ﷺ menjamak shalat Maghrib dan Isya dengan menggabungkannya (dalam satu waktu). Masing-masing dari kedua shalat tersebut dikumandangkan iqamah, beliau tidak melakukan shalat sunah di antara kedua shalat tersebut, dan tidak pula setelah masing-masing dari keduanya."[98]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil tentang jamak takhir di Muzdalifah. Shalat tersebut disebut jamak, karena Nabi ﷺ pada waktu Maghrib posisinya masih di Arafah, kemudian beliau tidak pernah menjamak

---

[98] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud dan An-Nasa`i.

kedua shalat tersebut di Muzdalifah kecuali, beliau mengakhirkan Maghrib. Tidak ada perbedaan pendapat mengenai jamak takhir ini.

Akan tetapi ahli fikih berbeda pendapat mengenai alasan apakah jamak tersebut disebabkan menunaikan haji atau bepergian? Kegunaan perbedaan pendapat ini untuk menjawab permasalahan, kalau seseorang bukan seorang musafir dengan bepergian yang membolehkan menjamak shalat, apakah dia boleh menjamak kedua shalat ini atau tidak? Pendapat yang dikutip dari madzhab Abu Hanifah, bahwa jamak tersebut karena alasan menunaikan haji.

Sedangkan *zhahir* madzhab Asy-Syafi'i menegaskan bahwasanya jamak tersebut karena alasan bepergian. Sebagian pengikut Asy-Syafi'i mempunyai pandangan lain bahwasanya jamak tersebut karena alasan menunaikan haji, dan tidak pernah diriwayatkan bahwasanya Nabi ﷺ menjamak kedua shalat tersebut sepanjang bepergiannya tersebut, jadi kalau kenyataannya beliau tidak pernah menjamak shalat sepanjang bepergian beliau, maka sangat kuat bahwa jamak tersebut dilakukan karena menunaikan ibadah haji.

Karena ketentuan hukum yang benar-benar baru tentang pembaharuan suatu perkara menuntut penyandaran hukum itu terhadap perkara tersebut. Kalau nabi benar-benar pernah menjamak shalat, misalnya dengan disampaikan riwayat yang khusus mengenai hal tersebut, diambil dari pernyataan Ibnu Umar, "Sesungguhnya Nabi ﷺ ketika mulai bergerak melakukan perjalanan, maka beliau menjamak shalat Maghrib dan Isya." Maka di dalam jamak ini ada dua faktor yang bertentangan; yakni bepergian dan menunaikan ibadah haji.

Sehingga perdebatan tetap terjadi seputar penggunggulan penyandaran hukum tersebut terhadap salah satu dari kedua faktor tersebut, dengan alasan bahwa mengambil dalil berupa hadits Ibnu Umar sebagai landasan hukum jamak shalat tersebut masih menyimpan perdebatan. Ditinjau dari segi bahwa perjalanan tersebut belumlah dinilai

sungguh-sungguh ketika memulai bergerak. Karena Nabi ﷺ selalu berhenti ketika telah masuk waktu shalat Maghrib, kemudian beliau memulai bergerak kembali sesudah shalat tersebut, sehingga kesungguhan perjalanan tersebut hanya terjadi setelah adanya pergerakan, sedangkan ketika baru memulai, maka tidak bisa disebut sungguh-sungguh melakukan perjalanan.

Mungkin juga shalat Maghrib dilaksanakan di Arafah. Perjalanan tidak sungguh-sungguh terwujud kalau dikaitkan dengan pelaksanaan shalat di Arafah. Akan tetapi hadits ini hanya menyinggung masalah jika gerakan memulai dan perjalanan benar-benar nyata ketika memasuki waktu shalat. Jadi ini adalah persoalan yang masih serba mungkin.

Ulama fikih juga berbeda pendapat dalam masalah kalau dia berniat menjamak shalat tidak dengan jamak takhir, sebagaimana kalau seseorang menjamak shalat di tengah perjalanan atau di Arafah dengan cara jamak taqdim, apakah dia boleh menjamak atau tidak?

Mereka yang mengemukakan bahwa alasan menjamak shalat itu disebabkan faktor bepergian atau safar, membolehkan jamak shalat secara mutlak. Sedang mereka yang mengemukakan bahwa alasan menjamak shalat itu disebabkan faktor menunaikan haji, dikutip dari sebagian mereka bahwasanya dia tidak dibolehkan menjamak kecuali di tempat di mana Rasulullah ﷺ menjamak shalat. Yaitu Muzdalifah, karena melaksanakan ritual ibadah haji dengan mengikuti cara yang pernah dikerjakan oleh Rasul ﷺ.

Di antara masalah yang berhubungan dengan hadits ini adalah, pembicaraan seputar adzan dan iqamah karena hendak menunaikan dua shalat yang dijamak. Di dalam hadits ini secara tegas disebutkan, "Bahwa beliau menjamak shalat dengan diawali mengumandangkan iqamah untuk setiap shalat", dan tidak pernah disinggung soal adzan[99].

---

[99] Dalam *Shahih* Muslim disebutkan riwayat Jabir, "Bahwa beliau ﷺ mengerjakan kedua shalat tersebut dengan sekali adzan dan dua kali iqamah."

Kesimpulan akhir madzhab Asy-Syafi'i bahwa jamak shalat ada dua model, yaitu: (a) jamak taqdim, dan (b) jamak takhir.

Kalau menggunakan cara jamak taqdim, maka seseorang mengumandangkan adzan untuk shalat yang pertama, karena waktu shalat tersebut diperuntukan bagi shalat yang pertama, dan dia tidak perlu mengumandangkan adzan untuk shalat yang kedua, kecuali menurut pendapat yang langka milik sebagian pengikutnya. Kalau dengan cara jamak takhir —sebagaimana dalam masalah jamak ini—, maka seseorang mengerjakan kedua shalat tersebut dengan dua kali iqamah, sebagaimana makna *zhahir* yang tampak dalam hadits ini. Mereka memberlakukan masalah adzan untuk shalat yang pertama berbeda dengan adzan untuk shalat dilakukan di luar waktunya.

Isyarat yang ditunjukkan hadist tentang ketiadaan adzan tersebut merupakan isyarat dengan diam atau tidak membicarakannya, maksud saya hadits yang telah disebutkan oleh pengarang di atas.

Di samping itu juga sesuatu yang berkaitan dengan hadits ini adalah, peniadaan shalat sunah di antara kedua shalat yang dijamak tersebut. Hal ini berdasarkan pernyataan Ibnu Umar وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُمَا "beliau tidak melakukan shalat sunah di antara kedua shalat tersebut."

Kata السُّبْحَةُ menurut pendapat yang masyhur maknanya adalah shalat sunah. Masalah ini kerap diungkapkan dengan istilah وُجُوبُ الْمُوَالَاةِ بَيْنَ صَلَاتَيْ الْجَمْعِ "kewajiban melakukan dua shalat yang dijamak secara kontinyu"

Riwayat ini disampaikan lebih didahulukan dibanding riwayat dalam kitab ini. dan dibanding riwayat yang menyebutkan, "Beliau mengerjakan shalat dengan sekali iqamah" karena riwayat tersebut memuat pengetahuan lebih, sehingga riwayat tersebut lebih didahulukan dibanding riwayat yang lain. Jabir ﷺ sungguh-sungguh meriwayatkan tentang haji Nabi ﷺ dan dia lebih banyak menangkap hadits ini dari pada lainnya. Sehingga dia lebih tepat untuk dibuat pegangan dan diterima riwayatnya.

Sedangkan pendapat yang diriwayatkan dari Ibnu Hubaib di antara pengikut Imam Malik bahwasanya dia dibolehkan melakukan shalat sunah. Maksudku, bagi orang yang menjamak kedua shalat tersebut.

Madzhab Asy-Syafi'i menyatakan bahwa *muwalah* (terus-menerus) antara kedua shalat merupakan persyaratan dalam jamak taqdim. Sedang *muwalah* dalam jamak takhir terjadi perbedaan pendapat. Karena waktu shalat diperuntukan bagi shalat yang kedua. Sehingga shalat yang kedua boleh diakhirkan.

Jika kita mengemukakan pendapat wajib *muwalah*, maka tidak boleh memutus pelaksanaan shalat yang kedua melebihi kadar iqamah, kadar tayamum bagi orang yang bertayamum, dan tidak pula melebihi kadar adzan bagi orang yang mengemukakan boleh mengumandangkan adzan untuk setiap shalat dari kedua shalat yang dijamak tersebut.

Kami telah menceritakan tentang masalah ini pandangan lain milik sebagian ulama Syafi'iyah, dan juga sebuah pendapat dalam madzhab Imam Malik. Barangsiapa hendak menjadikan hadits tersebut sebagai dalil tentang ketidakbolehan mengerjakan shalat sunah di antara kedua shalat yang dijamak, maka penentangnya akan mengemukakan pendapat, hadits tersebut berupa perbuatan, dan suatu perbuatan ditinjau dari segi bentuknya tidak menunjukkan arti perintah wajib, dan perlu menggabungkan perintah yang lain terhadap perbuatan tersebut.

Di antara keterangan yang menguatkannya —maksudnya menguatkan pernyataan si penentang tersebut— adalah, Nabi ﷺ tidak pernah mengerjakan shalat sunah sesudah mengerjakan kedua shalat yang dijamak. Sebagaimana keterangan yang dimuat dalam hadits tersebut, padahal kebolehan mengerjakan shalat sunah tersebut tidak ada perbedaan pendapat. Hal ini mengindikasikan bahwa meninggalkan mengerjakan shalat sunah bukanlah karena motif yang telah disebutkan

yakni kewajiban mengerjakan kedua shalat yang dijamak secara kontinyu.

Dalam sebagian riwayat disebutkan, “Bahwa beliau pernah memisah kedua shalat yang dijamak ini dengan menghentikan beberapa hewan tunggangan.” Padahal perbuatan ini membutuhkan jarak selama waktu tersebut, dan menunjukkan kebolehan mengakhirkan shalat. Penulis telah berulang kali menyampaikan beberapa hadits mengenai bab ini tidak yang penjelasannya tidak relevan.

Bab: Orang Ihram yang Memakan Hasil Buruan Orang Halal (Tidak Ihram)

٢٥١- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الأَنْصَارِيِّ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ حَاجًّا فَخَرَجُوْا مَعَهُ، فَصَرَفَ طَائِفَةً مِنْهُمْ -فِيْهِمْ أَبُوْ قَتَادَةَ- وَقَالَ: خُذُوْا سَاحِلَ الْبَحْرِ حَتَّى نَلْتَقِيَ! فَأَخَذُوْا سَاحِلَ الْبَحْرِ. فَلَمَّا انْصَرَفُوْا أَحْرَمُوْا كُلُّهُمْ إِلاَّ أَبَا قَتَادَةَ، فَلَمْ يُحْرِمْ فَبَيْنَمَا هُمْ يَسِيْرُوْنَ إِذْ رَأَوْا حُمُرَ وَحْشٍ، فَحَمَلَ أَبُوْ قَتَادَةَ عَلَى الْحُمُرِ فَعَقَرَ مِنْهَا، أَتَانًا فَنَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا، ثُمَّ قُلْنَا: أَنَأْكُلُ لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرِمُوْنَ؟ فَحَمَلْنَا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا، فَأَدْرَكْنَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا؟ قَالُوا: لاَ، قَالَ: فَكُلُوْا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا.

وَفِي رِوَايَةٍ: قَالَ: هَلْ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ، فَنَاوَلْتُهُ الْعَضُدَ، فَأَكَلَ مِنْهَا.

251. Diriwayatkan dari Qatadah Al Anshari, bahwa Rasulullah ﷺ berangkat hendak menunaikan haji. Lalu para sahabat pergi bersama beliau. Setelah itu sekelompok orang dari mereka memilih jalur lain —dalam rombongan tersebut ada Abu Qatadah— beliau bersabda, "*Ambilah jalan melewati pinggir pantai, sampai nanti kita berjumpa.*" Lalu mereka memilih jalur pinggir pantai. Ketika mereka telah berangkat, mereka seluruhnya mulai melakukan ihram, kecuali Abu Qatadah, dia tidak pernah memulai melakukan ihram. Suatu watu mereka sedang berjalan, tiba-tiba mereka melihat beberapa keledai liar. Kemudian Abu Qatadah tertarik untuk menangkap beberapa ekor keledai tersebut, lalu dia menyembelih keledai betina dari sekian keledai tersebut. Kami lantas berhenti lalu kami memakan dagingnya. Kemudian kami bertanya, "Apakah kami boleh memakan daging buruan, sementara kami adalah orang-orang yang sedang ihram?" Kami kemudian membawa daging keledai yang tersisa, lalu kami berjumpa dengan Rasulullah ﷺ. Selanjutnya kami bertanya kepada beliau tentang peristiwa tersebut? Beliau lalu balik bertanya, "*Apakah di antara kamu semua ada seseorang yang menyuruhnya agar dia menangkapnya, atau memberikan isyarat untuk menangkapnya?*" Mereka menjawab, "Tidak ada." Beliau bersabda, "*Kalau demikian maka makanlah oleh kamu semua daging keledai yang tersisa tersebut.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "Beliau bertanya, '*Apakah kamu membawa sebagian dari daging keledai itu?* Aku menjawab, 'Benar'. Setelah itu aku menyerahkan kepada beliau daging bahu, lalu beliau memakan sebagian dari daging bahu keledai tersebut."[100]

---

[100] HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat dengan beragam redaksi, salah satunya adalah hadits ini, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ahmad.

Penjelasan:

Para ulama telah membahas masalah keberadaan Abu Qatadah yang bukan berstatus orang yang ihram, padahal mereka pergi keluar dengan tujuan menunaikan haji, dan mereka telah melintasi miqat. Siapa yang sudah bertekad demikian, maka dia wajib melakukan ihram dari miqat. Masalah ini bisa dijawab dengan beberapa pandangan di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, permulaan hadits telah menegaskan hal tersebut, yakni bahwa dia diberikan kebebasan untuk menempuh rute yang lain tujuannya untuk membuka rute perjalanan tersebut. Sedang peristiwa perjumpaan yang disebutkan dalam ḥadits ini terjadi setelah jauh melewati kawasan miqat.

Kedua, menurut pendapat yang lemah, dia tidak pernah berniat menunaikan ibadah haji dan umrah.

Ketiga, peristiwa itu terjadi sebelum penentuan batas berbagai miqat.

Kata الأَتَانُ artinya adalah jenis keledai betina.

Redaksi نَأْكُلُ مِنْ لَحْمِ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرِمُونَ "kami boleh memakan daging buruan, sementara kami adalah orang-orang yang sedang ihram" dan mereka menyerahkan keputusan persoalan tersebut kepada Nabi ﷺ, merupakan dalil yang menegaskan dua perkara, yaitu:

(a) Menegaskan kebolehan melakukan ijtihad pada masa Nabi ﷺ, karena mereka memutuskan memakan daging keledai itu melalui ijtihad.

(b) Menegaskan kewajiban mengembalikan persoalan pada berbagai nash ketika terjadi kontradiktif antara berbagai persoalan yang absurd dan spekulatif.

Redaksi مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَهُ عَلَيْهَا، وَأَشَارَ إِلَيْهَا "*apakah di antara kamu semua ada seseorang yang menyuruhnya agar dia menangkapnya, atau memberikan isyarat untuk menangkapnya?*" mengandung dalil yang menegaskan bahwa kalau mereka mengerjakan perbuatan tersebut, maka hal itu menjadi faktor yang membuat mereka dilarang memakan daging keledai tersebut.

Redaksi فَكُلُوا مَا بَقِى مِنْ لَحْمِهَا "*kalau demikian maka makanlah oleh kamu semua daging keledai yang tersisa tersebut*" mengandung dalil yang menegaskan kebolehan memakan daging buruan bagi orang yang sedang ihram, jika dia tidak memberikan petunjuk dan isyarat.

Para ulama berbeda pendapat dalam masalah kebolehan memakan daging buruan bagi orang yang sedang ihram menurut pandangan madzhab masing-masing, yaitu:

1. Memakan daging buruan dilarang secara mutlak, baik hewan buruan itu diburu untuk dipersembahkan kepada dirinya atau tidak. Pendapat ini telah dikemukakan oleh sebagian ulama salaf[101], dalilnya adalah hadits Ash-Sha'bi, sesuai dengan keterangan yang akan kami kemukakan.
2. Memakan hewan buruan dilarang kalau dia berburu hewan buruan sendiri atau diburu untuk dipersembahkan pada dirinya, baik seizinnya atau tanpa seizin darinya. Pendapat ini adalah madzhab Imam Malik dan Asy-Syafi'i.
3. Kalau hewan buruan itu diburu oleh dirinya sendiri, atas seizinnya, atau berdasarkan petunjuk darinya, maka haram memakannya, dan kalau tidak didasari motif demikian, maka tidaklah haram.

---

101 Yaitu diceritakan dari Ali, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, dan Aisyah ﷺ, dan dengan ini pula Thawus mengemukakan pendapat.

Hadits Abu Qatadah —maksudnya hadits ini— menegaskan kebolehan memakan daging hewan buruan bagi orang yang sedang ihram secara global. Hadits ini berbeda dengan pandangan madzhab yang pertama (melarang secara mutlak). Hadits ini secara leteral menegaskan bahwa jika orang yang ihram tidak memberitahukan terhadap si pemburu dan tidak menunjukkan kepadanya, maka dibolehkan memakannya. Karena hadits tersebut telah menyebutkan beragam larangan yang mencegahnya untuk memakan daging buruan.

Secara leteral, kalau larangan lain yang mencegahnya untuk memakan daging buruan, pasti disebutkan.

Asy-Syafi'i mengemukakan dalil-dalil yang lain yang menegaskan larangan memakan hewan buruan yang diburu untuk dipersembahkan pada dirinya secara mutlak, sekalipun dia tidak memberikan petunjuk dan mengizinkannya, diantaranya adalah hadits Jabir dari Nabi ﷺ, "*Daging hewan buruan halal bagi kamu semua, selama kamu semua tidak memburunya atau hewan itu diburu untuk dipersembahkan pada kamu semua.*"[102]

Sedang sabda Nabi ﷺ lainnya dalam riwayat yang lain menyebutkan, هَلْ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ؟ "*Apakah kamu membawa sebagian dari daging keledai itu?*' menyimpan dua persoalan, yaitu:

1. Memberikan penjelasan secara lugas dari seorang manusia terhadap kawannya dalam masalah semacam ini.
2. Menambah ketentraman hati mereka karena tindakan mereka memakan daging buruan mendapatkan persetujuan.

Kami telah mengemukakan sabda Nabi ﷺ di depan لَوْ اسْتَقْبَلْتُ مِنْ أَمْرِي مَا اسْتَدْبَرْتُ، لَمَا سُقْتُ الْهَدْيَ "*Kalau seandainya aku bisa membalikan urusannku yang telah lewat, maka aku tidak akan membawa hewan*

---

102 HR. Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.
At-Tirmidzi berkata, "Hadits ini adalah keterangan terbaik mengenai bab ini."

korban" mengisyaratkan bahwa pernyataan itu keluar karena mereka meminta persetujuan kepada Nabi ﷺ dalam masalah menggundul rambut. Jadi, pernyataan itu lebih menentramkan hati mereka.

٢٥٢- عَنِ الصَّعْبِ بْنِ جُثَامَةَ اللَّيْثِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّهُ أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِمَارًا وَحْشِيًّا وَهُوَ بِالأَبْوَاءِ -أَوْ بِوُدَّانَ-، فَرَدَّهُ عَلَيْهِ. فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِي قَالَ: إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلاَّ أَنَّا حُرُمٌ. وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: رِجْلُ حِمَارٍ. وَفِي لَفْظٍ: شِقُّ حِمَارٍ. وَفِي لَفْظٍ: عَجُزُ حِمَارٍ.

252. Diriwayatkan dari Ash-Sha'bi bin Jatstsamah Al-Laitsi ﷺ, bahwa dia menghadiahi Nabi ﷺ keledai liar saat beliau berada di Al Abwa` atau di Waddan. Lalu beliau mengembalikan keledai itu kepadanya. Ketika beliau melihat perubahan di wajahku, beliau bersabada, "*Kami tidak mengembalikannya kepadamu, hanya saja kami adalah orang-orang yang sedang ihram.*"

di dalam redaksi Muslim disebutkan, "Kaki keledai." Sedangkan dalam redaksi lain disebuktan, "Potongan pinggir keledai." Dalam redaksi yang lain disebutkan, "Pinggul keledai."[103]

Penjelasan:

Muatan hadits ini adalah bahwa beliau menduga keledai tersebut diburu untuk dipersembahkan kepada beliau. Orang yang sedang ihram tidak dibolehkan memakan hewan buruan yang dburu untuk dipersembahkan kepadanya.

---

[103] HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat dengan redaksi semacam ini. imam Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Kata الصَّعب dibaca dengan harakat fathah pada huruf *shad* dan *Ain*. Kata جَثَّامَة dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *jim*, tsydid pada huruf *tsa`*, dan harakat *fathah* pada huruf *mim*.

Redaksi أَهْدَى لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "dia menghadiahi Nabi ﷺ", semula kata أَهْدَى*muta'addi* dengan hurufإِلَى, terkadang *muta'adi* dengan huruf اللاَّمِ, dan sesuai dengan maknanya. Mungkin juga اللاَّمِ bermaknaأَجْلِ"karena atau sebab", namun makna ini lemah.

Redaksi حِمَارًا وَحْشِيًّا "keledai liar" secara leteral menegaskan bahwa dia menghadiahi beliau keledai secara utuh, dan ditafsirkan bahwa keledai dalam kondisi hidup. Pembuat bab oleh Al Bukhari telah menegaskan hal ini.

Menurut sebuah riwayat, hal tersebut adalah hasil interpretasi yang dilakukan oleh Imam Malik. Sedang tuntutan maknanya adalah, hadits ini dapat dibuat dalil yang menegaskan larangan bagi orang yang sedang ihram meletakkan tangannya pada hewan buruan dengan cara memiliki melalui pemberian hadiah. Hal yang searti dengan hadiah seperti jual beli dan hibah diqiaskan dengan hadiah tersebut.

Hanya saja interpretasi ini ditentang oleh banyak riwayat dari Imam Muslim yang dikemukakan oleh pengarang, yakni pernyataan periwayat عَجُزَ حِمَارٍ، أو شَقَّ حِمَارٍ أَوْ رِجْلَ حِمَارٍ "pinggul keledai, bagian pinggir keledai, atau kaki keledai.", redaksi-redaksi ini memberikan isyarat yang kuat bahwa hewan yang dihadiahkan hanya sebagian, dan tidak dalam keadaan hidup.

Sehingga memuat kemungkinan pernyataan Ash-Sha'bi حِمَارًا وَحْشِيًّا "keledai liar" adalah *majaz*, dan menyebut sebagian dengan sebutan semuanya, atau di dalam redaksi tersebut terjadi pembuangan *mudhaf* (yang disandarkan). Dan tidak ada lagi isyarat seperti yang telah

dikemukakan yakni menerima kepemilikan hewan buruan dengan cara hibah berdasarkan perkiraan ini.

Redaksi إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلاَّ أَنَّا حُرُمٌ "*kami tidak mengembalikannya kepadamu, hanya saja kami adalah orang-orang yang sedang ihram*", kata إِنَّا yang pertama, huruf *hamzah* dibaca dengan harakat *kasrah*, karena menjadi permulaan pembicaraan, sedang yang kedua dibaca dengan harakat *fathah*, karena dari أَنَّا dibuang huruf *lam* yang menunjukkan arti alasan. Asalnya adalah إِلاَّ لأَنَّا. Redaksi لَمْ نَرُدَّهُ yang masyhur dikalangan ahli hadits, dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *dal*. Berbeda dengan madzhab para peniliti dari kalangan ulama ahli Nahwu, dan tuntutan madzhab Imam Sibawaih, yaitu dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *dal*.

Ketentuan ini berlaku dalam semua *fi'il mudha'af* yang dibaca *jazam*, atau diwaqafkan, yang bertemu *ha 'dhamir mudzakar* (kata ganti orang ketiga laki-laki). Menurut mereka, hal tersebut mempunyai alasan bahwa huruf *ha* ' adalah huruf yang samar, jadi seolah-olah huruf *wawu* mengikuti *dal*, karena huruf *ha* ' dianggap tidak ada, sedang huruf sebelum *wawu* dibaca dengan harakat *dhammah*. Mereka menerangkan harakat *dhammah* tersebut mengikuti huruf setelahnya.

Ini berbeda dengan *dhamir muanats* (kata ganti orang perempuan) ketika bertemu dengan *fi'il bina mudha'af*. Jadi, ulama sepakat huruf *Dal* dibaca *fathah*. Di dalam contoh pertama yang diwaqafkan telah diceritakan dua dialek yang lain, salah satunya dibaca *fathah*, sebagaimana pendapat yang dikemukakan oleh kalangan ahli hadits, dan yang kedua dibaca kasrah. Seorang penyair membacakan syair tentang ini:

"Berkatalah Abu Laila terhadap wanita yang sedang mengandung:
Panjangkanlah ia

Sehingga jika kamu telah memanjangkannya, lalu ikatlah ia

Sesungguhnya Abi Laila adalah orang yang menenun sendiri."

Redaksi إِلَّا أَنَّا حُرُمٌ "*hanya saja kami adalah orang-orang yang sedang ihram*" bisa dibuat pegangan dalam masalah larangan memakan daging hewan buruan bagi orang yang sedang ihram. Karena beliau membuat alasan larangan tersebut hanya karena ihram. Mereka yang membolehkan memakan daging hewan buruan menegaskan bahwa menurut mereka murni ihram tidak bisa dipsisikan sebagai motif yang mendasari larangan tersebut. Pernah ditegaskan dalam sebuah riwayat bahwasanya Nabi ﷺ menolak menerima hewan buruan, karena hewan buruan itu diburu untuk dipersembahkan kepada beliau, dengan cara menggabungkan antara hadits ini dengan hadits Abi Qatadah.

Kata حُرُمٌ adalah bentuk jamak dari kata حَرَامٌ.

Redaksi الأَبْوَاء وَدَّان dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *hamzah*, sukun pada huruf *ba`*, dan membaca panjang. Sedang وَدَّان dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *wawu*, *tasydid* pada huruf *dal* dan huruf terakhir berupa *nun*. Adalah kedua tempat yang terkenal di tengah-tengah antara Makkah dan Madinah.

Masalah memakan hewan buruan ini berhubungan dengan firman Allah ﷻ, وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا "*dan diharamkan atasmu (menangkap) binatang buruan darat, selama kamu dalam ihram.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 96) Apakah yang dikehendaki dengan redaksi صَيْدُ "binatang buruan" di sini adalah menangkap buruan (*al ishthiyad*) ataukah hewan yang diburu (*al mushayyad*), pembahasan secara mendalam mengenai hal ini sangat banyak. Akan tetapi alasan yang dikemukakan Nabi ﷺ bahwasanya mereka adalah orang yang sedang ihram, memberikan isyarat terhadap hal ini.

Di dalam alasan yang dikemukakan Nabi ﷺ kepada Ash-Sha'bi menyimpan muatan yakni menentramkan hatinya. Ketika dia

memperlihatkan kebencian kepada beliau dalam masalah mengembalikan atau menolak hadiahnya. Dari pernyataan tersebut dapat diambil pelajaran: dianjurkan melakukan hal serupa sebagai alasan.

Redaksi فَلَمَّا رَأَى مَا فِي وَجْهِي "lalu ketika beliau melihat perubahan di wajahku" maksudnya adalah, kebencian sebab penolakan tersebut.

KITAB JUAL BELI

٢٥٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عَنْ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: إِذَا تَبَايَعَ الرَّجُلَانِ فَكُلٌّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا، وَكَانَا جَمِيْعًا أَوْ يُخَيِّرُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ فَتَبَايَعَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَدْ وَجَبَ الْبَيْعُ.

253. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dari Rasulullah ﷺ, bahwa beliau bersabda, "*Jika kedua belah pihak mengadakan akad jual beli, maka masing-masing pihak berhak menentukan pilihan (khiyar), selama mereka berdua belum berpisah (meninggalkan tempat akad). Baik semuanya atau salah satu pihak menyerahkan kepada pihak lain untuk menentukan pilihan (meneruskan atau menghentikan akad). Lalu kedua pihak mengadakan akad jual beli dilandasi dengan hal tersebut. Maka jual beli telah berkekuatan hukum tetap.*"[104]

Penjelasan:

Hadits yang memiliki muatan yang sama dengan hadits tersebut, yakni hadits Hakim bin Hizam, yaitu:

---

104 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

٢٥٤- قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا -أَوْ قَالَ: حَتَّى يَتَفَرَّقَا-، فَإِنْ صَدَقَا وَبَيَّنَا بُوْرِكَ لَهُمَا فِي بَيْعِهِمَا، وَإِنْ كَتَمَا وَكَذَبَا مُحِقَتْ بَرَكَةُ بَيْعِهِمَا.

254. Dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Dua pihak yang mengadakan akad jual beli berhak melakukan khiyar selama mereka belum berpisah —atau beliau bersabda: Sebelum mereka berdua berpisah—. Kalau kedua pihak bersikap jujur dan terbuka, maka jual belinya akan membawa keberkahan bagi kedua pihak. Kalau kedua pihak saling menyembunyikan rahasia dan berbohong, maka keberkahan jual belinya akan dihilangkan.*"[105]

Penjelasan:

Hadits ini berkaitan dengan masalah penetapan hak *khiyar* majlis dalam akad jual beli, dan hadits tersebut menegaskan hal tersebut. Berdasarkan hadits ini pula Asy-Syafi'i dan ahli fikih ahli hadits mengemukakan pendapat[106]. Sedang Imam Malik dan Abu Hanifah

---

105 HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ahmad.

106 Di antara ulama yang mengemukakan pendapat semacam ini dari kalangan sahabat —berdasarkan keterangan yang telah diceritakan oleh Al Bukhari— adalah Ali bin Abi Thalib, Abu Barzah Al Aslami, Ibnu Umar, Ibnu Abbas, Abu Hurairah dan lainnya. Dari kalangan tabiin: Syuraih, Asy-Syi'bi, Thawus, Atha`, Ibnu Abi Malikah.

Ibnu Mundzir juga telah meriwayatkan pendapat ini dari Sa'id bin Al Musayyab, Az-Zuhri, dan Ibnu Abi Dzi`bin dari kalangan ulama Madinah. Dari Al Hasan Al Bashri, Al Auza'i, Ibnu Juraij dan lainnya.

Al Hafizh (*Fathu Al Bari*, 4/226) berkata, "Ibnu Hazm secara berlebihan berkata: sepengetahuan kami tidak ada satupun dari kalangan tabiin yang menentang pendapat itu kecuali An-Nukha'i seorang. Riwayat yang diingkari bersumber dari Syuraih. Yang *shahih* darinya ialah pendapat semacam ini."

Al Hafizh dan lainnya dari kalangan tokoh ahli hadits telah melakukan penelitian, bahwa yang dibuat pertimbangan adalah riwayat Malik, bukan pendapatnya, dan hadits ini berada di atas pendapatnya dan pendapat lainnya, tidak dibalik.

mengingkarinya. Ibnu Hubaib —salah seorang pengikut Imam Malik— sepakat dengan ulama yang menetapkannya.

Mereka yang mengingkarinya berbeda pendapat dalam segi alasan mengenai hal tersebut. Ada beberapa pandangan yang muncul di hadapan kita sekarang:

Pertama, hadits tersebut adalah hadits yang ditentang oleh periwayatnya sendiri. Setiap hadits yang semacam itu, maka tidak bisa digunakan landasan hukum. (a) Imam Malik telah meriwayatkan hadits tersebut, namun dia tidak pernah mengemukakan pendapat berdasarkan hadits ini. (b)Seorang periwayat, jika dia menentang, maka kemungkinan dia mempunyai pengetahuan mengenai ke-*shahih*-an hadits tersebut, akibatnya dia menjadi orang yang fasik, sehingga riwayatnya tidak bisa diterima. Ada kemungkinan dia tidak mempunyai pengetahuan mengenai ke-*shahih*-an hadits tersebut, lalu dia lebih mengetahui berbagai motif yang terkandung di dalam hadits yang diriwayatkan, sehingga dia memilih mengikuti motif tersebut.

Masalah tersebut dapat dijawab dengan dua pandangan, yaitu:

a. Tertolaknya premis kedua. Yaitu bahwa seorang periwayat jika menentang riwayatnya sendiri, maka riwayatnya tidak bisa digunakan landasan hukum. Pernyataan seseorang "jika periwayat mempunyai pengetahuan mengenai ke-*shahih*-an hadits tersebut, maka dia orang yang fasik" menjadi tertolak. Karena boleh saja dia mempunyai pengetahuan mengenai ke-*shahih*-an hadits tersebut, dan dia menentang karena menurutnya ada keterangan yang rajih yang menentangnya. Dia tidak harus bertaqlid dalam masalah ini.

Pernyataan seseorang "kalau dia tidak mempunyai pengetahuan mengenai ke-*shahih*-an hadits tersebut, dan dia lebih mengetahui riwayatnya, lalu dia lebih memilih mengikutinya riwayat tersebut" juga tertolak. Karena, jika hadits tersebut telah diakui keberadaannya sebab

sifat adil yang dimiliki para periwayatnnya, secara *zhahir* wajib mengamalkannya. Sehingga tidak boleh mengesampingkannya hanya karena kebimbangan dan spekulatif.

Hadits ini diriwayatkan melalui banyak *sanad.* Jadi, kalau dirasa sulit menjadikannya sebagai sumber hukum dari jalur riwayat Imam Malik, maka tidaklah sulit dari jalur yang lain. Hal tersebut – maksud saya penentangan periwayat terhadap riwayatnya sendiri, membuatnya cacat untuk digunakan landasan hukum – hanya terjadi ketika yang diperkirakan *shahih* hanya sumber tersebut. Jadi, berdasarkan perkiraan ini, pengamalan hadits ini bergantung pada riwayat Malik. Namun kenyataannya, dengan batalnya sumber tertentu belum tentu membatalkan sumber hukum tersebut.

b. Dari berbagai alasan tersebut adalah, hadits ini adalah *khabar Wahid* (hadits yang hanya diriwayatkan melalui satu jalur) yang berhubungan dengan masalah yang menimpa segala sisi secara merata. *Khabar Wahid* yang berhubungan dengan masalah yang menimpa segala sisi secara merata itu tidak bisa diterima.

Alasan ini tidak bisa diterima, karena berbagai persoalan jual beli termasuk kategori sesuatu yang disampaikan berulang-ulang yang jumlahnya tidak terbatas. Persoalan semacam ini, ketentuan hukumnya bisa diketahui secara merata. Selain itu, juga karena kebiasaan menuntut bahwa sesuatu yang bersifat merata, telah diketahui oleh semua orang. Jadi, kesendirian seseorang yang menggunakan sumber ini telah menyalahi kebiasaan, sehingga harus ditolak.

Masalah tersebut dapat dijawab, bahwa dengan menolak kedua premis ini sekaligus. Premis pertama —yaitu bahwa jual beli adalah sesuatu yang menimpa berbagai segi secara merata— jual beli memang demikian. Akan tetapi hadits tersebut menegaskan tentang penetapan *khiyar* (menentukan pilihan) membatalkan akad. Pembatalan akad

bukanlah sesuatu yang menimpa semua sisi secara merata dalam berbagai macam jual beli.

Karena keberanian mengadakan jual beli secara *zhahir* memperlihatkan kesenangan dari masing-masing pihak yang mengadakan akad, tentang sesuatu yang akan menjadi miliknya. Jadi, kebutuhan mendesak terhadap pengetahuan tentang ketentuan hukum pembatalan akad, tidak bersifat merata.

Sedangkan premis yang kedua tertolak: karena yang dibuat pegangan dalam sebuah riwayat adalah sifat adilnya periwayat dan keyakinannya mengenai riwayat tersebut, sedang yang menjadi pegangan ini telah terpenuhi. Ketiadaan periwayat lain yang meriwayatkan hadits tersebut, tidak patut disebut sesuatu yang kontradiktif, karena boleh jadi dia tidak pernah mendengar hukum tersebut.

Karena Rasulullah ﷺ menyampaikan berbagai hukum kepada perorangan dan kelompok, dan tidak mesti menyampaikan semua hukum kepada semua orang mukalaf.

Berdasarkan syarat mendengar hukum secara langsung ini, boleh jadi timbul riwayat yang menentang, maksud saya riwayat selain periwayat ini. jadi, keterangan yang telah disebutkan di atas itu jika memang adat menuntut demikian: adalah bahwa setiap sesuatu yang diriwayatkan dari kalangan orang banyak tidak ada yang samar. Sedang berbagai ketentuan hukum yang parsial bukan termasuk dari bagian ini.

c. Dari berbagai alasan, hadits ini adalah hadits yang bertentangan dengan *qiyas jali* dan pokok qiyas yang tegas (peristiwa yang sudah ada hukumnya). Sesuatu yang demikian tidak dapat digunakan sebagai landasan hukum. *Pertama,* Maksud kami mengenai bertentangan dengan pokok-pokok qiyas adalah:sesuatu di mana hukum itu telah disampaikan secara tegas dalam pokok qiyas. Sedang keberadaan *far'u* (sesuatu yang belum ada hukumnya) yang terkandung

dalam dalil yang telah dinash, tidak bertentangan kecuali dalam hal yang diketahui kehilangan kemaslahatan yang layak diposisikan sebagai tujuan pemberlakuan hukum.

Di dalam hadits ini terjadi semacam itu. Karena penolakan satu pihak untuk membatalkan hak pihak lain dipastikan ada setelah terwujudnya perpisahan. Sedang sesuatu yang terjadi sebelum berpisah sama artinya dengan setelah berpisah. Kedua belah pihak tidak boleh berpisah kecuali dalam kondisi di mana kemaslahatan dipastikan tidak ada. *Kedua,* Karena dalil yang tegas lebih diprioritaskan dibanding dalil yang bersifat dugaan. *Khabar Wahid* adalah dalil yang bersifat dugaan.

Masalah tersebut dapat dijawab bahwadengan menolak kedua premis tersebut sekaligus. Pernyataan cabang tidak terpisah dari pokoknya tidak bisa kami terima, kecuali dalam berbagai kemaslahatan yang tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum. Hal itu karena jual beli terjadi secara spontan tanpa pertimbangan. Terkadang timbul penyesalan sesudah memulai mengadakan jual beli. Sehingga penetapan *khiyar* relevan bagi masing-masing pihak yang mengadakan akad jual beli, untuk menghindari kerugian akibat penyesalan, yang ada dalamsuatu kasus yang mungkin terjadi berulang-ulang. Dan penetapannya mutlak tidak mungkin dilakukan setelah atau sebelum perpisahan terjadi. Karena kerugian akibat pnyesalan itu telah menghilangkan hikmah kesepakatan atau akad jual beli dan kepercayaan melakukan akad.

Sehingga tempat akad posisinya sebagai pelindung terhadap pertimbangan kemaslahatan ini. Inilah aspek yang menjadi bahan pertimbangan. Di dalam masalah ini sesuatu yang dilakukan sebelum berpisah tidaklah sama dengan sesuatu yang dilakukan setelah berpisah.

Selain itu, kami tidak sepakat bahwa hadits yang bertentangan dengan pokok-pokok qiyas harus ditolak. Karena pokok qiyas ditetapkan berdasarkan berbagai nash, sedang nash-nash tersebut

menetapkan hukum berbagai cabang tertentu. Kesimpulan akhir pembahasan ini adalah: Syara' mengecualikan sebagian ketentuan hukum yang parsial dari ketentuan hukum yang bersifat universal karena memandang kemaslahatan yang membatasinya, atau sebagai bentuk ibadah. Sehingga wajib mengikutinya.

d. Dari berbagai alasan,hadits ini adalah hadits yang kontradiktif dengan ijmak ulama Madinah dan perbuatan mereka. Sesuatu yang posisinya demikian, maka mengamalkan ijmak ini lebih diprioritaskan dibanding hadits tersebut. Jadi, mengamalkan ijmak ini lebih diprioritsakan dibanding hadits tersebut.

1) Alasannya adalah karena Imam Malik setelah meriwayatkan hadits ini mengemukakan pendapat, "Menurut kami hadits ini tidak memiliki batasan yang tegas, dan tidak ada kasus yang dipraktekkan berdasarkan hadits ini."

2) Ketika ulama Madinah yakni mereka yang berdomisili di tempat turunnya wahyu, wafatnya Rasul berada di tengah-tengah mereka, dan pengetahuan mereka mengenai nasikh dan *mansukh* lebih mengutamakan ijmak ini, maka penentangan mereka terhadap sebagian hadits, memastikan bahwa mereka mempunyai pengetahuan mengenai suatu hal, yakni dalil yang menghapus hukum (*nasikh*) atau dalil lain yang rajih, yang menetapkan keharusan meninggalkan praktek berdasarkan hadits tersebut, dan tidak dugaan buruk yang alamatkan kepada mereka. Sehingga, mengikuti mereka menjadi suatu keharusan. Hal tersebut lebih unggul dibanding *khabar Wahid* yang kontradiktif dengan perbuatan mereka.

Jawaban mengenai apologi tersebut terdiri dari dua sisi, yaitu: a. Menolak premis yang pertama.

Yaitu masalah ini termasuk hasil keputusan ijmak ulama Madinah. Penjelasannya terdiri dari tiga sisi. Di antaranya adalah bahwa setelah kami merenungkan redaksi milik Imam Malik, kami tidak pernah menjumpai redaksi yang tegas menyatakan secara konkrit bahwa masalah ini adalah ijmak ulama Madinah. Kesimpulan ini bisa diketahui dengan meneliti berbagai redaksi yang diungkapkannya. *Kedua*, bahwa kemungkinan yang dimaksud ijmak di sini adalah ijmak terdahulu (*sabiq*) atau susulan (*lahiq*). Ijam' yang pertama batal, karena Ibnu Umar yang juga tokoh utama mufti Madinah pada masanya, dia mempunyai pendapat adanya penetapan *khiyar* majlis. Ijma' kedua juga batal. Karena Ibnu Abi Dzi`bin —generasi seangkatan Imam Malik dan semasa dengannya— dia bersikap keras terhadap Malik ketika dia mendengar kabar tentang penentangan Malik terhadap hadits tersebut.

b. Menolak premis yang kedua.

Yaitu bahwa ijmak ulama Madinah dan pengetahuan mereka lebih diprioritaskan daripada *khabar Wahid* secara mutlak. Penolakan tersebut karena kebenaran yang tidak diragukan lagi adalah bahwa pengetahuan dan ijmak mereka tidak dapat diposisikan sebagai dalil hukum dalam masalah yang penggalian hukumnya melalui metode ijtihad dan penelitian. Karena dalil yang memelihara sekelompok orang dari kesalahan dalam ijtihad tidak menyentuh sebagian dari mereka dan tidak ada sumber lain yang bisa memelihara kesalahan itu selain dalil tersebut.

Bagaimana mungkin ada pernyataan bahwa orang yang berdomisili di Madinah dari kalangan sahabat ﷺ bisa diterima perbedaannya selama mereka masih berada di Madinah, lalu jika dia telah keluar dari Madinah, maka perbedaannya tidak bisa diterima? Ini adalah sesuatu yang tidak mungkin. Karena menerima perbedaannya itu berdasarkan pertimbangan sifat-sifat yang melekat pada dirinya di mana pun dia berada.

Sehingga masalah ini mesti menerima perbedaan pendapat di kalangan ulama Madinah dengan sebagian sahabat yang berada di luar Madinah, setelah terhentinya wahyu dan meninggalnya Rasulullah ﷺ.

Jadi, setiap *tarjih* atau pengunggulan berbagai pendapat yang dikemukakan oleh ulama penduduk Madinah dan berbagai sifat yang terhimpun pada diri mereka, benar-benar ada pada diri sahabat ini, dan tidak pernah hilang dari dirinya akibat keluarnya dia dari Madinah.

Seorang tokoh utama ahli ijmak dari kalangan ahli sunah telah keluar dari Madinah. Dia adalah Ali bin Abi Thalib ؓ. Dia banyak mengemukakan pendapat di Irak. Bagaimana mungkin mengabaikannya jika ulama Madinah berbeda pendapat dengan pendapatnya? Dan dia adalah pemimpin mereka. Demikian pula dengan Ibnu Mas'ud ؓ, kompetensi pengetahuannya telah diketahui. Selain mereka berdua telah keluar dari Madinah, dan mereka telah mengemukakan beragam pendapat.

Hanya saja sebagian ulama mengemukakan pendapat bahwa berbagai permasalahan yang diperselisihkan di luar Madinah adalah diperselisihkan juga di Madinah. Dia mengklaim umum dalam masalah perbedaan pendapat tersebut.

e. Telah disampaikan dalam sebagian riwayat hadits, "*Tidaklah boleh bagi masing-masing pihak memisahkan diri, karena khawatir dia membatalkannya*" tambahan ini dapat digunakan dalil atas tidak adanya *khiyar* majlis ditinjau dari segi kalau seandainya akad saja tidak cukup, maka tidak perlu membatalkan akad dan tidak dituntut berlari untuk menghindari dari pembatalan akad.

Masalah ini dapat dijawab bahwa yang dimaksud dengan الاِسْتِقَالَة "*pembatalan akad*" adalah pembatalan jual beli berdasarkan ketentuan khiyar. Kesimpulan akhir mengenai pembahasan ini adalah penggunaan majaz dalam redaksi الاِسْتِقَالَة "*pembatalan akad*"

Akan tetapi redaksi tersebut bisa langsung menunjukkan arti ini jika ada dalil yang menegaskan hal tersebut. Dan dalil itu menegaskan dua sisi, yaitu:

1) Pembatalan jual beli itu bergantung pada unsur perpisahan. Jadi, jika kita mengarahkannya pada *khiyar* pembatalan akad, maka kebergantungannya pada perpisahan benar adanya. Karena hak *khiyar* menjadi hilang sebab adanya perpisahan. Dan jika kita mengarahkannya pada pembatalan akad. Maka pembatalan akad itu tidak bergantung pada perpisahan, dan tidak hanya dibatasi dengan tempat akad.

2) Jika kita mengarahkannya pada *khiyar* pembatalan akad, maka perpisahan membatalkan akad secara paksa. Sehingga mencegah perpisahan yang membatalkan *khiyar* diberikan kepada kawannya. Sedangkan jika kita mengarahkannya pada pembatalan secara hakiki, maka hasilnya sudah dapat diketahui bahwa tidaklah dilarang bagi seseorang untuk meninggalkan kawannya karena takut pembatalan akad. Sesudah itu tidak ada yang tersisa kecuali meneliti tentang larangan berpisah yang ditegaskan oleh hadits tersebut.

f. Interpretasi hadits tersebut dengan mengarahkan redaksi الْمُتَبَايِعَيْنِ "kedua pihak yang mengadakan akad jual beli" dengan arti الْمُتَوَاسِمَيْنِ "kedua pihak yang terlibat tawar-menawar" karena kondisi mereka akan berpulang pada jual beli, dan mengarahkan redaksi الْخِيَار "menentukan pilihan" dengan arti خِيَارالقَبُول "khayar menerima atau meneruskan jual beli"

Masalah ini bisa dijawab bahwa penyebutan redaksi الْمُتَسَاوِمَيْنِ "kedua pihak yang terlibat tawar-menawar" dengan istilah redaksi الْمُتَبَايِعَيْنِ "kedua pihak yang mengadakan akad jual beli" adalah majaz.

Jawaban ini lalu ditentang dengan pernyataan bahwa penyebutannya dengan istilah redaksi الْمُتَبَايِعَيْنِ "kedua pihak yang mengadakan akad jual beli" setelah selesainya akad jual beli juga majaz. Lalu mengapa kamu semua mengemukakan pendapat bahwa mengarahkannya dengan arti majaz ini lebih utama?

Maka atas pertanyaan ini dikemukakan jawaban bahwa jika jual beli itu telah terjadi, maka hakikat redaksi tersebut menjadi ada. Jadi, majaz ini lebih mendekati hakikat yang sebenarnya dari pada majaz yang sama sekali tidak pernah ada hakikatnya ketika mengucapkannya. Yaitu mengarahkan redaksi tersebut dengan arti الْمُتَسَاوِمَيْنِ "kedua pihak yang terlibat tawar-menawar"

g. Mengarahkan redaksi التَّفَرُّقُ "perpisahan" dengan arti perpisahan dengan kata-kata. Hal ini secara syara' telah diketahui. Allah ﷻ berfirman, ...وَإِنْ يَتَفَرَّقَا "*Jika keduanya bercerai, ...*" (Qs. An-Nisaa' [4]: 130) maksudnya bercerai dari pernikahan.

Masalah ini dapat dijawab bahwa hal tersebut menyimpang dari arti secara leteral. Karena arti yang mudah dimengerti adalah perpisahan dengan meninggalkan tempat. Di samping itu di dalam sebagian riwayat telah disampaikan "*selama keduanya belum berpisah meninggalkan tempat mereka berdua.*" Hal ini menegaskan secara konkrit maksud tersebut.

Terkadang yang pertama ditentang dengan pernyataan bahwa hakekat perpisahan tidak hanya dibatasi dengan tempat, bahkan hakekatnya dikembalikan pada persoalan di mana bersepakat. Jika bersepakat dalam kata-kata, maka perpisahan terjadi dalam kata-kata,

dan jika bersepakat dalam selain kata-kata, maka perpisahan itu dengan meninggalkannya.

Masalah ini bisa dijawab bahwa mengarahkan redaksi التَّفَرُّق "perpisahan" dengan arti selain tempat dengan indikator tertentu, adalah majaz.

h. Sebagian ulama mengemukakan pendapat, Praktek berdasarkan *zhahir* hadits tersebut menjadi sulit. Karena hadits ini menetapkan *khiyar* bagi setiap pihak dari kedua pihak yang mengadakan akad jual beli atas pihak yang lain. Maka situasi yang terjadi tidak lepas dari adakalanya kedua pihak bersepakat dalam menentukan satu pilihan atau berselisih pendapat.

Lalu jika kedua pihak telah bersepakat, maka bagi satu pihak tidak bisa menetapkan *khiyar* atas pihak yang lain. Dan jika kedua pihak berselisih pendapat, misalnya satu dari kedua pihak memilih membatalkan akad, sedang pihak yang lain memilih meneruskan akad – sungguh mustahil masing-masing dari kedua pihak menetapkan *khiyar* terhadap pihak yang lain, karena penggabungan antara membatalkan dan meneruskan akad adalah mustahil, sehingga hadits ini harus ditafsirkan. Namun kami tidak membutuhkan penafsiran hadits tersebut. Cukup bagi kami mencegah kamu semua untuk mengambil kesimpulan dalil berdasarkan *zhahir* hadits tersebut.

Masalah ini bisa dijawab bahwa misalnya dengan mengemukakan pernyataan bahwa Rasulullah ﷺ tidak pernah menetapkan secara mutlak harus ada khiyar, tetapi beliau hanya menetapkan khiyar, dan beliau tidak pernah berkomentar tentang kandungan dibalik *khiyar* tersebut, lalu kami menafsirkannya dengan arti *khiyar* dalam pembatalan akad. Sehingga masing-masing dari kedua pihak dibolehkan menetapkan *khiyar* terhadap pihak yang lain. Sekalipun pihak lain itu menolak *khiyar* tersebut.

1. Diklaim bahwa hadits tersebut adalah hadits yang dihapus ketentuan hukumnya. Adakalanya karena ulama Madinah sepakat atas ketiadaan *khiyar* majlis. Konsensus ini menegaskan tentang penghapusan hukum. Dan adakalanya karena ada hadits tentang perselisihan kedua belah pihak yang mengadakan jual beli[107], karena hadits ini menuntut adanya kebutuhan mendesak terhadap dua buah sumpah. Hadits ini hendak memberikan kepastian berlanjutnya akad. Karena kalau *khiyar* itu diadakan, maka keberadaannya menjadi cukup dalam menghilangkan akad ketika terjadi perselisihan. Pandangan ini sangat lemah sekali.

Sedang penghapusan hukum karena praktek yang dilakukan penduduk Madinah, kami telah membahasnya. Penghapusan hukum (*naskh*) tidak bisa ditetapkan dengan cara spekulatif. Murni perbedaan belum tentu bertujuan menghapus hukum. Karena boleh jadi mendahulukan dalil yang lain rajih dalam dugaan mereka ketika terjadi kontradiktif antara berbagai dalil menurut mereka.

Semenetara pengambilan kesimpulan dalil berdasarkan hadits اخْتِلاَفُ الْمُتَبَايِعَيْنِ "perselisihan antara kedua pihak yang mengadakan akad" sangat lemah sekali. Karena hadits ini bersifat mutlak atau umum kalau dikaitkan dengan masa perpisahan dan masa di tempat akad. Sehingga ditafsirkan dengan masa sesudah perpisahan. Tidak ada kebutuhan yang mendesak untuk menghapus hukum. Penghapusan hukum tidak berubah menjadi demikian kecuali dalam keadaan yang memaksa.

---

107 HR. Ahmad, Abu Daud, dan An-Nasa`i dari Ibnu Mas'ud berupa hadits *marfu'* dengan redaksi,

إِذَا اخْتَلَفَ الْبَيِّعَانِ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا بَيِّنَةٌ، فَالْقَوْلُ مَا يَقُولُ صَاحِبُ السِّلْعَةِ أَوْ يَتَرَادَّانِ.

"*Jika kedua pihak yang mengadakan akad jual beli berselisih pendapat, sedang di antara mereka berdua tidak ada saksi/bukti. Maka pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan pemilik barang dagangan, atau mereka berdua saling mengembalikan*".

Sedang hadits yang diriwayatkan Al Hakim, Abu Daud, Al Baihaqi, dan At-Tirmidzi menggunakan redaksi "pernyataan yang dibenarkan adalah pernyataan penjual, sedang pembeli boleh mengajukan khiyar."

j. Menafsirkan kata الْخِيَار "menentukan pilihan" dengan *khiyar* pembelian, atau *khiyar* penambahan harga atau barang yang dihargai. Jika makna *khiyar* ini masih bersifat spekulatif, maka penafsirannya belum tentu sesuai dengan apa yang telah kamu semua sebutkan.

Masalah ini bisa dijawab bahwa menafsirkannya dengan *khiyar* pembatalan akad lebih tepat karena ada dua muatan, yaitu:

1) Redaksi الْخِيَار "menentukan pilihan" penggunaannya dalam *khiyar* pembatalan akad telah dikenal sejak masa Rasulullah ﷺ. Sebagaimana terungkap dalam hadits Hibban bin Munqidz وَلَكَ الْخِيَارُ "*kamu berhak khiyar*" Jadi, yang kehendaki dari *khiyar* tersebut adalah *khiyar* pembatalan akad. Hadits *al musharrah* (penggemukan) فَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثًا "*dia berhak khiyar selama tiga hari*" yang dikehendaki di sini adalah *khiyar* pembatalan akad. Khiyar yang disebutkan di sini ditafsirkan demikian, karena ketika maksud *khiyar* itu telah kenal sejak masa Nabi ﷺ, maka lebih tegas maksudnya.

2) Ada yang mencegah untuk menghendaki masing-masing dari kedua *khiyar* tersebut. Khiyar pembelian, karena yang dimaksud dengan istilah الْمُتَبَايِعَيْنِ "*kedua pihak yang mengadakan jual beli*" adalah الْمُتَعَاقِدَيْنِ "*kedua pihak yang mengadakan akad*" Sedang redaksi الْمُتَعَاقِدَيْنِ adalah kedua pihak yang mengadakan akad, setelah akad atau kesepakatan itu muncul dari kedua pihak, maka tidak dibolehkan bagi mereka melakukan *khiyar* pembelian, apalagi hal tersebut muncul dari kedua pihak hingga masa perpisahan.

Sedang *khiyar* menyusul tambahan harga atau barang yang dijual, tidak mungkin menafsirkan semacam ini menurut ulama yang mengemukakan pendapat adanya *khiyar* secara mutlak, atau tidak adanya *khiyar* secara mutlak. Karena *khiyar* tersebut jika tidak dibolehkan bagi kedua pihak, maka *khiyar* tersebut juga tidak dibolehkan bagi kedua pihak hingga masa perpisahan.

Jika *khiyar* itu ada, maka itu terjadi setelah berpisah meninggalkan majlis. Bagaimana itu terjadi, mereka berdua tidak berhak melakukan *khiyar* tersebut, serta berakhir hingga perpisahan terakhir. Khayar yang ditetapkan oleh nash hadits adalah *khiyar* yang berakhir hingga perpisahan terakhir.

Kemudian dalil yang menegaskan bahwa maksud yang dikehendaki dari *khiyar* tersebut adalah *khiyar* pembatalan akad, dan dari kedua pihak yang mengadakan akad jual beli, keterangan yang telah disebutkan bahwa Imam Malik dinisbatkan menentang hadits tersebut. Hal ini tidak benar kecuali jika menafsirkan redaksi الْخِيَار "menentukan pilihan", istilah الْمُتَبَايِعَانِ "*kedua pihak yang mengadakan jual beli*", dan الإفْتِرَاق "perpisahan" sesuai dengan keterangan yang telah dikemukakan. Demikianlah sebagian peneliti mengemukakan pendapat, hanya saja pendapat ini sangat lemah. Karena keterkaitan Imam Malik terhadap penentangan tersebut tidak dari seluruh umat, tidak pula dari mayoritas mereka.

٢٥٥- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْمُنَابَذَةِ -وَهِيَ طَرْحُ الرَّجُلِ ثَوْبَهُ بِالْبَيْعِ إِلَى الرَّجُلِ قَبْلَ أَنْ يَقْلِبَهُ أَوْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ-، وَنَهَى عَنِ الْمُلاَمَسَةِ -وَالْمُلاَمَسَةُ: لَمْسُ الثَّوْبِ وَلاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ.

255. Diriwayatkan dari Abi Sa'id Al Khudri ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ Melarang jual beli *munabadzah*—yaitu seseorang yang melemparkan bajunya dengan tujuan menjual kepada orang lain sebelum dia sempat membolak-balikannya atau melihatnya—, dan melarang jual beli *mulamasah*—mulamasah adalah menyentuh kain, dan tidak melihatnya—."[108]

Penjelasan:

Ulama sepakat atas dilarangnnya kedua jenis jual beli ini. Namun, mereka berbeda pendapat mengenai tafsir الملامسة menurut sebuah pendapat adalah, memposisikan sentuhan sebagai bentuk jual beli, misalnya sa'i penjual mengatakan,"Jika kamu menyentuh pakaianku, berarti pakain ini dijual kepadamu dengan harga sekian".

Jual beli jenis ini batal atau tidak sah, karena dinilai ada penggantungan *shighat* akad dan merubah dari shighat akad yang dibuat pertama kali untuk jual beli secara syara'.

Menurut sebuah pendapat, jual beli ini termasuk model *mu'athah* (saling memberi tanpa kata-kata). Menurut sebuah pendapat,tafsirnya

---

108 HR. Al Bukhari dengan beragam redaksi, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan Ahmad.

adalah seseorang menjual kepada orang lain dengan syarat jika dia menyentuh kain, maka jual beli benar-benar terjadi, dan hak *khiyar* menjadi hilang. Janis jual beli semacam ini juga batal, karena persyaratan yang batal.

Asy-Syafi'i menafsirkannya, bahwa seseorang membawa kain yang dilempit atau dalam kondisi yang gelap, lalu orang yang menginginkan kain itu menyentuhnya, dan pemilik kain berkata: Aku menjual kain ini kepadamu dengan syarat sentuhanmu diposisikan sama dengan melihat. Jenis jual beli semacam ini juga batal jika kita menghukumi batal jual beli barang yang tidak terlihat. Demikian pula jika kita menghukumi sah jual beli tersebut, karena mendudukan sentuhan sama dengan melihat. Menurut sebuah pendapat, seseorang berusaha meniadakan persyaratan khiyar.

Redaksi hadits yang telah dikemukakan pengarang: Menuntut bahwa akad jual beli semacam ini batal ditinjau dari segi: tidak melihat barang dan pembolak-balikan. Hadits ini juga dipergunakan dalil bagi ulama yang melarang jual beli barang yang tidak terlihat, karena mengimplementasikan motif pelarangan tersebut.

Sedang ulama yang menetapkan persyaratan adanya pembatasan dengan sifat tertentu dalam jual beli barang yang tidak terlihat, hadits ini tidak diposisikan sebagai dalil tentang jual beli tersebut. Karena hadits tersebut tidak menyinggung soal sifat.

Sedang istilah الْمُنَابَذَة tafsirnya telah disinggung di dalam hadits tersebut أَنَّهَا طَرْحُ الرَّجُلِ ثَوْبَهُ لاَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ "*yaitu seseorang yang melemparkan bajunya tanpa melihatnya*". Pembahasan mengenai motif pelarangan jual beli ini sama seperti yang telah dikemukakan di atas.

Perlu diketahui bahwa kedua pokok pembahasan perlu pemilahan antara jual *mu'athah* dengan kedua model jual beli ini. Jadi, jika motif pelarangan itu karena tidak adanya melihat barang seperti

yang disyaratkan, maka perbedaannya sangat jelas. Sedang jika ditafsirkan dengan penafsiran yang tidak demikian, maka dalam kondisi semacam ini perlu pemilahan antara jenis jual beli ini dengan masalah *mu'athah* menurut ulama yang membolehkannya.

٢٥٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ وَلاَ يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلاَ تَنَاجَشُوْا وَلاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلاَ تُصِرُّوْا الْغَنَمَ، وَمَنِ ابْتَاعَهَا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا إِنْ رَضِيَهَا أَمْسَكَهَا، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعًا مِنْ تَمْرٍ.

وَفِي لَفْظٍ: هُوَ بِالْخِيَارِ ثَلاَثًا.

256. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Janganlah kamu semua mencegat kendaraan para pedagang di tengah perjalanan, janganlah sebagian kalian mengadakan jual beli atas jual beli sebagian yang lain. Janganlah kamu melakukan praktek najsy. Janganlah orang yang bertempat tinggal menetap (hadhir) membeli barang milik orang nomaden (badi). Janganlah kamu melakukan penggemukan kambing. Siapa yang membelinya, maka dia boleh memilih antara dua pertimbangan, sesudah dia memerah susu kambing tersebut, jika dia setuju, maka dia bisa menahan untuk dirinya, dan jika tidak menyukainya, maka dia boleh mengembalikannya di tambah satu sha' kurma.*"

Redaksi lain menyebutkan, "*dia berhak khiyar selama tiga hari.*"[109]

---

[109] HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, dan An-Nasa'i.

Penjelasan:

Redaksi تَلَقِّي الرُّكْبَانِ "*mencegat kendaraan pedagang di tengah perjalanan*" termasuk jenis jual beli yang dilarang. Karena ada indikasi kerugian. Ilustrasinya adalah seseorang mencegat sekelompok orang yang membawa barang, lalu dia membelinya dari mereka sebelum mereka tiba di kota, sebelum mereka mengetahui harga jual barang. Diskusi mengenai jual beli model ini ada tiga pokok pembahasan.

Pertama, larangan. Jadi, kalau seseorang mengetahui larangan tersebut serta berniat melakukan pencegatan, maka jual beli itu hukumnya haram. Jika dia keluar untuk tujuan yang lain, lalu dia melihat sekelompok orang yang datang, lalu dia membeli (barang dagangannya), dalam masalah berdosa atau tidaknya Imam Asy-Syafi'i memiliki dua pandangan, yang *azhahar* (lebih kuat) dari kedua pandangan itu menyatakan berdosa.

Kedua, jual beli semacam ini sah atau batal. Jual beli model ini menurut Asy-Syafi'i sah, sekalipun dia orang yang berdosa. Sedang menurut ulama lainnya: jual beli model ini batal. Sumber yang menjadi sandarannya adalah bahwa larangan menunjukkan arti batal. Sedang sumber yang menjadi sandaran Asy-Syafi'i adalah,larangan tidak kembali kepada esensi akad itu sendiri, perbuatan ini tidak sedikitpun mencederai rukun dan persyaratan jual beli. Akan tetapi larangan itu bertujuan menolak kerugian yang menimpa rombongan pedagang. Hal itu tidak mencederai esensi jual beli.

Ketiga, penetapan khiyar. Jadi, selama tidak ditemukan unsur penipuan terhadap diri rombongan pedagang, di mana mereka mengetahui harga jual barang, maka tidak ada khiyar. Jika tidak demikian, maka kalau seseorang membeli barang dari mereka dengan harga lebih murah dibanding harga jual barang, maka mereka berhak

khiyar. Kandungan yang termuat dalam redaksi sebagian pengarang[110], yakni "bahwa dia memberikan informasi bohong tentang harga jual kepada mereka", bukanlah persyaratan dalam menetapkan khiyar.

Kalau seseorang membeli barang dari mereka sepadan dengan harga jual di suatu kawasan atau lebih tinggi, maka di dalam masalah penetapan *khiyar* bagi mereka ada dua pandangan milik Syafi'iyah. Sebagian mereka mengemukakan pandangan hilangnya tujuan tersembunyi, yaitu unsur penipuan dan kerugian, jadi tidak ada penetapan khiyar. Sebagian lainnya mengemukakan pandangan dengan kembali ke redaksi hadits yang menyampaikan penetapan *khiyar* bagi mereka, sehingga hadits ini diberlakukan sesuai dengan zhahirnya. Tidak melirik tujuan yang tersembunyi di dalamnya.

Jika kita menetapkan khiyar, apakah *khiyar* berlaku seketika itu juga atau diperpanjang hingga tiga hari. Di dalam persoalan ini terjadi perbedaan pendapat milik para pengikut Asy-Syafi'i. Yang *azhhar* yang pertama.

Redaksi وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ "*janganlah sebagian kamu mengadakan jual beli atas jual beli sebagian yang lain*" telah ditafsirkan dalam madzhab Asy-Syafi'i. Ilustrasinya adalah seseorang hendak membeli suatu barang, lalu ada orang lain memintanyauntuk membatalkan pembelian tersebut, karena dia hendak menjual barang yang lebih baik dibanding barang tersebut dengan harga lebih murah.

Senada dengan sabda nabi tersebut adalah mengadakan pembelian atas pembelian yang lain. Ilustrasinya adalah seseorang meminta penjual untuk membatalkan penjualannya tersebut, karena dia hendak membeli barang itu darinya dengan harga yang lebih tinggi.

Kedua bentuk jual beli ini hanya akan tergambar dalam kasus ketika jual beli dalam situasi yang dibolehkan dan sebelum ada kepastian

---

110 Dalam catatan pinggir naskah asli tertulis: dia adalah Al Ghazali.

jual beli. Sebagianahli fikih memberlakukan larangan ini dan membatasinya dengan persyaratan jika dalam model jual beli semacam itu tidak ada unsur kerugian yang sangat buruk.

Jadi, jika pembeli merugi dengan kerugian yang sangat buruk, maka seseorang boleh memberitahukannya untuk membatalkan pembeliannya, dan dia hendak menjual kepadanya dengan harga yang lebih murah. Senada dengan hal ini: penjual merugi, lalu seseorang memintanya untuk membatalkan penjualannya, dan dia hendak membeli barang darinya dengan harga yang lebih tinggi.

Sebagianahli fikih ada yang memberikan penafsiran "mengadakan jual beli atas jual beli yang lain" dengan "mengadakan penawaran atas penawaran yang lain" Ilustrasinya adalah: seseorang mengambil suatu barang karena hendak membelinya, tiba-tiba ada orang lain berkata kepadanya, "kembalikan barang itu, karena aku hendak menjual kepadamu lebih baik dari barang itu dan lebih murah" Atau seseorang berkata kepada kawannya "mintalah barang itu kembali, karena aku hendak membelinya darimu dengan harga yang lebih tinggi"

Larangan haram mengadakan jual beli model ini menurut para pengikut Asy-Syafi'i mempunyai dua persyaratan, yaitu:

1) Ada kepastian harga. Sedangkan pelelangan barang dalam kasus seseorang yang meminta tambahan harga: maka si pemohon berhak mendapat tambahan harga atas pihak termohon. Dan dialah yang mendapatkannya[111].

---

111 Telah disampaikan dalam masalah jual beli bagi orang yang hendak meminta tambahan harga, hadits yang telah dipublikasikan oleh pemilik kitab As-Sunan dan Ahmad dengan redaksi yang panjang dan berupa ringkasan. Redaksi milik At-Tirmidzi dari Anas adalah, "Sesungguhnya Nabi ﷺ pernah menjual alas pelana dan anaka panah. Beliau bertanya, "*Siapa yang hendak membeli alas pelana dan anak panah ini?*" Lalu seseorang berkata, "Aku ambil kedua barang ini dengan harga satu dirham." Lalu beliau bertanya, "*Siapa yang membeli lebih di atas satu dirham?*" Lalu seseorang menyerahkan dua dirham kepada beliau, lalu beliau menjual kedua barang itu kepadanya."

2) Ada unsur suka sama suka antara kedua pihak yang saling tawar-menawar secara konkrit.

Jadi, kalau ditemukan unsur yang menegaskan suka sama suka, namun tidak konkrit atau tegas, maka ada dua pandangan. Sikap diamnya seseorang bukanlah termasuk indikator yang menegaskan suka sama suka, menurut mayoritas dari kalangan ahli fikih.

Redaks وَلَا تَنَاجَشُوا "*janganlah kamu melakukan praktek najsy*" adalah termasuk kegiatan jual beli yang dilarang karena ada unsur merugikan. Ilustrasinya adalah seseorang menaikan harga barang yang dijual karena hendak menipu orang lain, sedang dia menginginkan barang tersebut.

Kata dasar redaksi ini masih diperdebatkan. Menurut sebuah pendapat, diambil dari makna *itsarah* (provokasi atau rangsangan). Seolah-olah *najisy* (pihak penawar yang bermaksud agar orang lain menawar lebih tinggi) merangsang keinginan orang yang mendengarnya untuk menawar lebih tinggi. Seolah-olah redaksi ini diambil dari penggiringan hewan liar dari satu tempat ke tempat lain (*itsaratul wahsyi minal makan ilal makan*).

Menurut sebuah pendapat redaksi ini semula bermakna pujian atas sesuatu dan menghargainya (*madhu asy-syai wa ithra `uhu*).

Tidak ragu lagi bahwa kegiatan jual beli model ini hukumnya haram. Karena menyimpan unsur penipuan. Sebagianahli fikih mengemukakan pendapat bahwa jual beli model ini hukumnya batal. Sedang menurut madzhab Asy-Syafi'i hukumnya sah.

Al Bukhari dalam *shahih*nya berkata: Atha` berkata: Aku pernah menjumpa dengan banyak ulama, mereka berpendapat tidak masalah dengan jual beli harta rampasan perang bagi orang yang hendak meminta tambahan harga. Diriwayatkan dari Ibrahim An-Nukha'i: bahwa dia tidak menyukai penjualan bagi orang yang meminta tambahan harga. Al Auza'i dan Ishaq secara khusus membolehkan jual beli harta rampasan perang dan warisan. Wallahua'lam.

Sedang hukum penetapan *khiyar* bagi pihak pembeli akibat tertipu oleh tindakan provokasi ini, kalau provokasi ini (*najsy*) bukan kategori model jual beli *muathah* dari pihak penjual, maka tidak ada penetapan *khiyar* menurut para pengikut Asy-Syafi'i.

Redaksi بَيْعُ الْحَاضِرِ لِلْبَادِي "*jual beli yang diadakan oleh orang yang bertempat tinggal menetap (hadhir) dengan orang nomaden (badi)*" termasuk kategori jual beli yang dilarang, juga karena ada unsur yang merugikan.

Ilustrasinya adalah, orang nomaden atau orang kampung membawa barangnya ke sebuah kawasan karena hendak menjualnya dengan harga jual pada hari itu dan pulang kembali. Tiba-tiba seorang penduduk kawasan itu datang menemuinya, lalu dia berkata, "Letakanlah barang itu di sisiku, aku hendak menjualnya secara bertahap dengan harga yang lebih tinggi." Tindakan seperti ini tentunya merugikan penduduk kawasan tersebut dan haram hukumnya jika dia mengetahui larangan jual beli model ini.

Sebagian ahli fikih dari kalangan pengikut Asy-Syafi'i memberlakukan hukum itu, lalu mereka mengemukakan pendapat, syaratnya adalah harga barang yang ditarik di kawasan tersebut diketahui dengan jelas.

Jika tidak harga tidak diketahui dengan jelas, karena banyaknya harga atau karena sedikitnya makanan yang ditarik (dari pasaran), maka dalam masalah larangan haram ada dua pendapat, yaitu:

Salah satunya adalah memandang redaksi secara leteral, sedang lainnya memandang makna yang terkandung di dalmnya, yaitu tidak ada unsur yang merugikan orang lain, menghilangkan keuntungan atau rezeki orang lain. Kandungan makna ini tidak ada.

Mereka juga mengemukakan pendapat, disyaratkan barang tersebut termasuk yang umum dibutuhkan, bukan barang yang jarang

dibutuhkan. Penduduk kawasan tersebut meminta kepada orang nomaden itu untuk menyerahkan barang tersebut. Jadi, jika orang nomaden itu memintanya untuk melakukan hal tersebut, maka tidak ada masalah.

Kalau orang nomaden itu berembuk dengan orang penduduk kawasan tersebut, apakah dia boleh memberikan saran kepada untuk melakukan penimbunan dan menjual secara bertahap? Di dalam masalah para pengikut Asy-Syafi'i mempunyai dua pandangan.

Perlu diketahui bahwa mayoritas berbagai ketentuan hukum masalah ini berkisar antara pertimbangan makna dan mengikuti redaksi hadits. Akan tetapi dalam mempertimbangkan makna harus memandang yang konkrit dan absurdnya. Jadi ketika makna tersebut tampak dengan sangat konkrit, maka tidak masalah mengikuti makna tersebut, dan membatasi nash dengan makna tersebut atau membiarkannya umum sesuai dengan kaidah-kaidah para ahli qiyas. Ketika makna tersebut absurd, tidak tampak dengan konkrit, maka mengikuti redaksi hadits lebih diprioritaskan.

Sedangkan persyaratan yang telah dikemukakan yakni permohonan orang penduduk kawasan tersebut untuk mengadakan jual beli semacam itu, maka persyaratan ini tidak kuat, karena tidak ada redaksi hadits yang mengindikasikan hal tersebut, dan tidak ada makna yang konkrit dalam persyaratan tersebut. Karena kerugian yang telah disebutkan, yang menjadi motif timbulnya larangan tersebut, kondisi kerugian yang dialami tidak bisa dibedakan secara konkrit antara ada dan tidak adanya permintaan orang nomaden tersebut.

Persyaratan harus berupa makanan yang sangat diperlukan, posisinya ada ditengah-tengah antara konkrit dan tidaknya. Karena ada kemungkinan yang menjadi perhatian dalam hukum ini adalah hanya seputar keuntungan orang, sesuai dengan indikasi yang memotifasi penetapan hukum tersebut. Yakni sabda Nabi ﷺ, "*Undanglah orang-*

orang tersebut, semoga Allah memberikan rezeki sebagian mereka dari sebagian yang lain."[112]

Sedangkan persyaratan barang dagangan yang ditarik, harganya di kawasan tersebut ditemukan secara konkrit. Juga demikian, maksudnya posisinya ada ditengah-tengah dalam segi konkrit dan tidaknya. Karena ada kemungkinan yang telah kami utarakan yakni tujuannya hanya menghilangkan keuntungan dan rezeki penduduk kawasan tersebut.

Di antara persyaratan ini ada yang didukung dalil syara', seperti persyaratan harus mengetahui larangan mengadakan jual beli model tersebut. Tidak ada kesulitan mengetahui persyaratan ini. Ada yang berpegangan dengan menarik kesimpulan dari muatan yang terkandung dalam dalil tersebut. Sehingga keputusan hukum yang dikeluarkan harus sesuai dengan kaidah *ushul*. Yaitu jika makna hasil penggalian dari nash tersebut, yang kembali pada nash dengan cara mentaskhshish, apakah benar atau tidak? Kamu mempunyai penjelasan tentang pertanyaan ini dengan mempertimbangkan sebagian persyaratan yang telah dikemukakan di atas.

Redaksi وَلاَ تُصَرُّوا الْغَنَمَ "*janganlah kamu menggemukkan kambing*" mempunyai beberapa masalah.

1) Yang *shahih* dalam membatasi redaksi ini adalah dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ta'*, dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *shad* dan tasydid pada huruf *ra'*

---

112 Muslim meriwayatkan hadits ini dalam kitab *Shahih*-nya dari jalur Abi Khutsaimah dari Abi Az-Zubair dengan redaksi,

لاَ يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ.

"*Janganlah orang yang bertempat tinggal menetap mengadakan jual beli dengan orang yang nomaden. Panggilah orang-orang tersebut, semoga Allah memberikan rezeki sebahagian mereka dari sebahagian yang lain.*"

Selain itu, Ahmad dan Al Baihaqi meriwayatkannya dengan beragam redakis yang hampir sama dengan redaksi ini.

serta dibaca *dhammah*mengikuti wazan لَا تُزَكُّوا, dibuat dari kata kerja صَرَّى يُصَرِّى makna leteralnya adalah kembali berkumpul. Misalnya kalimat صَرَّيْتُ الْمَاءَ فِى الْحَوْضِ، وَصَرَّيْتُهُ maksudnya ketika aku menghimpun air di danau. Sedang redaksi الْغَنَمَ huruf *mim*dibaca *nashab* jika maksudnya semacam ini.

Sebagian ulama ada yang meriwayatkannya لَا تَصُرُّوا—dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ta* ' dan *dhammah* pada huruf*shad*—dari kata dasar صَرَّ يَصُرُّ maksudnya ketika seseorang mengikat. Sedang الْمُصَرَّاة adalah hewan yang diikat puting susunya, agar susunya mengumpul. Redaksi الْغَنَمَ huruf *Mim* juga terbaca *nashab* jika maksudnya semacam ini.

Sedangkan redaksi yang diceritakan oleh sebagian ulama yakni membaca *dhammah* pada huruf *ta* ', dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *shad*, dan membaca *dhammah*pada huruf *mim* redaksi الْغَنَمُ dengan menjadi *naibul fa'il*. Redaksi ini tidak tepat dengan disertai *dhamir muttashil* yang berposisi sebagai *fa'il*. Redaksi itu baru benar jika *fi'il* berbentuk *mufrad*. Kami tidak pernah mengetahui riwayat yang di dalamnya terdapat pembuangan dhamir tersebut.

2. Tidak ada pendapat bahwa penggemukan hewan hukumnya haram. Karena ada indikasi penipuan terhadap pembeli. Sedang larangan tersebut menegaskan hal tersebut, di samping larangan haram melakukan tindak penipuan itu secara tegas diketahui dari syara'.

3. Larangan mengadakan kegiatan tersebut disampaikan berkaitan dengan perbuatan orang mukalaf, yaitu perbuatan yang dilakukan atas dasar kemauan sendiri dan disertai

unsur kesengajaan. Jadi, hukum yang disinggung dalam hadits tersebut dibuat atas dasar ini.

Jadi, kalau kambing itu penuh sendiri, atau pemilik kambing lupa setelah dia mengikat putting susunya, bukan bermaksud melakukan tindak penipuan, apakah hukum itu dapat ditetapkan? Di dalam masalah ini ada perbedaan pendapat di antara para pengikut Asy-Syafi'i.

Ulama yang memandang makna yang tersembunyi tersebut, maka dia menetapkan hukum tersebut dalam kasus tersebut, karena kecacatan tersebut menetapkan khiyar, dan tidak disyaratkan dalam kasus ini ada tindak penipuan oleh penjual. Sedang ulama yang mempunyai pandangan bahwa hukum tersebut keluar dari qiyas yang telah membatasinya dengan kemunculannya, yaitu kondisi sengaja. Karena larangan jual beli model itu berhubungan dengan kondisi sengaja.

4. Penulis menyebutkan وَلاَ تُصَرُّوا الْغَنَمَ "*janganlah kamu menggemukkan kambing*" di dalam hadits *shahih* الإِبِلَ وَالْغَنَمَ "onta dan kambing" ini adalah objek penggemukan (*at-tashriyah*).

Ulama fikih telah memberlakukan dan membahas tentang hewan yang menjadi objek di mana hukum tersebut ditetapkan. Para pengikut Asy-Syafi'i tidak berbeda pendapat bahwa hukum ini tidak hanya berlaku sebatas unta dan kambing[113] yang telah disinggung dalam hadits. Kemudian sesudah itu baru mereka berbeda pendapat. Sebagian mereka

---

[113] Dalam penjelasan hadits tersebut, Al Bukhari menggabungkan pada kedua redaksi tersebut redaksi البقرة.

Ibnu Hajar (*Fathu Al Bari,* 4/247) berkata: Dia menyebutkan redaksi البقرة dalam penjelasannya. Sekalipun dia tidak menyebutkannya dalam hadits memberikan isyarat bahwa sapi mempunyai arti yang sama dengan onta dan kambing. Berbeda dengan Abu Daud. Di dalam hadits hanya disebutkan kedua hewan tersebut, karena menurut mereka kedua hewan itu yang paling dominan menjadi objek penggemukan. Redaksi التحفّل maksudnya adalah التجميع "penggemukan".

ada yang mengarahkannya khusus pada hewan ternak, dan sebagian mereka ada yang mengarahkannya pada semua hewan yang halal dimakan dagingnya. Ini memandang makna yang terkandung dalam redaksi tersebut (onta dan kambing). Karena hewan yang halal dimakan dagingnya dikehendaki pula susunya. Jadi penghilangan tujuan yang menurut dugaan pembeli akibat adanya penipuan menetapkan khiyar.

Jadi, kalau seseorang menggemukkan keledai betina, maka dalam masalah penetapan *khiyar* para pengikut Asy-Syafi'i mempunyai dua pandangan. Ditinjau dari sudut pandang bahwa susu keledai betina tidak untuk tujuan diminum manusia, hanya saja susu keledai betina untuk tujuan merawat kelangsungan anak keledai. Jika makna penipuan yang terkandung di dalamnya dibuat bahan pertimbangan, maka pandangan ini tidak benar, karena penetapan *khiyar* berpegangan pada hilangnya tujuan yang dikehendaki. Dan penetapan *khiyar* tersebut tidak dibatasi dengan perkara tertentu, maksud saya adalah hanya dengan meminun susu tersebut misalnya.

Demikian pula mereka berbeda pendapat dalam masalah budak perempuan kalau seseorang menggemukkannya. Jika *khiyar* ditetapkan dalam masalah penggemukan keledai betina. Maka secara *zhahir* seseorang tidak dibolehkan mengembalikan sesuatu apa pun hanya karena susunya.

Berdasarkan keterangan ini, maka kamu mendapat kepastian yang jelas bahwa keledai betina tidak bisa diqiyaskan dengan hewan yang telah dinash dalam hadits. Maksud saya adalah dengan unta dan kambing. Karena persyaratan qiyas adalah adanya kesamaan hukum. Sehingga dalam masalah penetapan *khiyar* dalam masalah keledai betina yang bersumber dari qiyas harus berdasarkan kaidah yang lain. Di dalam masalah mengembalikan sesuatu karena susu budak perempuan juga terjadi perbedaan pendapat.

5. Sabda Nabi ﷺ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا "*sesudah memerah susunya*" adalah mutlak dalam segala hewan yang diperah susunya. Akan tetapi penetapan *khiyar* dibatasi dalam riwayat yang lain yakni بِثَلَاثَةِ أَيَّامٍ "tiga hari"[114].

Para pengikut Imam Malik telah sepakat bahwa seseorang jika telah memerah susunya untuk kedua kalinya dan dia berkeinginan mengembalikan hewan tersebut, maka dia boleh melakukan hal tersebut. Mereka berbeda pendapat jika seseorang telah memerah susunya untuk yang ketiga kalinya, apakah rela dengan ditolak mengembalikannya. Mereka mengunggulkan agar tidak boleh ditolak mengembalikannya, karena dua alasan, yaitu hadits tersebut dan penggemukaan tersebut tidak akan nyata kecuali setelah dilakukan pemerahan susu sebanyak tiga kali.

Karena pemerahan susu yang kedua, jika kadarnya berkurang dari pemerahan yang pertama, maka pembeli bisa mempunyai dugaan bahwa hal itu karena ada perbedaan lokasi penggembalaan, atau karena perkara selain penggemukan. Jadi, jika seseorang memerah susunya yang ketiga kalinya, maka penggemukan itu menjadi nyata.

Jika redaksi حَلَبَهَا "memerah susunya" bersifat mutlak, maka redaksi itu tidak memberikan indikasi yang menegaskan adanya pemerahan susu yang kedua dan ketiga kalinya. Akan tetapi keterangan itu diambil dari hadits yang lain.

6. Redaksi وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا "*kalau dia tidak menyukainya, maka dia boleh mengembalikannya*" memastikan bahwa penetapan *khiyar* itu akibat adanya cacat yakni penggemukan hewan tersebut.

---

[114] HR. Muslim.
Muslim meriwayatkan hadits ini dengan redaksi وَهُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ "dia berhak khiyar selama tiga hari".

Para pengikut Asy-Syafi'i berbeda pendapat, apakah penyerahan kembali hewan itu seketika itu juga atau diperpanjang hingga tiga hari? Menurut sebuah pendapat, diperpanjang hingga tiga hari sesuai dengan keterangan hadits tersebut. Sedang menurut pendapat yang lain: penyerahan kembali hewan itu dilakukan seketika itu juga, guna menghindari pengqiyasan *khiyar* pengembalian dengan *khiyar* akibat cacat. Dan hadits tersebut perlu ditakwil. Yang benar adalah mengikuti nash hadits karena dua alasan, yaitu:

a) Memprioritaskan nash hadits dibanding qiyas.

b) Posisi qiyas sebagai dalil hukum masih diperselisihkan karena masih ada nash. Sehingga qiyas tersebut ditolak, dan mengikuti seluruh apa yang disampaikan nash hadits tersebut.

7. Hadits tersebut memberikan kepastian: menyerahkan sesuatu sebagai pengganti bersama hewan tersebut ketika pembeli memilih menyerahkannya kembali. Di dalam pernyataan sebagian Malikiyah ada keterangan yang mengindikasikan adanya perbedaan pendapat mengenai penyerahan sesuatu sebagai pengganti susu tersebut.

Dengan mengutip pernyataan bahwa "setiap penghasilan disertai ganti rugi", maksudnya adalah penghasilan yang dimiliki seseorang yang menerimnya melalui akad atau yang menyerupai akad, penghasilan itu menjadi miliknya disertai ganti rugi. Jadi, susu yang diperah, jika merusak penghasilan, maka hendaknya penghasilan itu menjadi milik pembeli, dan dia tidak perlu menyerahkan pengganti karena penghasilan tersebut. Namun yang benar adalah menyerahkan sesuatu sebagai pengganti susu, karena hadits tersebut sesuai dengan ketentuan yang telah kami tetapkan.

8. Hadits tersebut secara konkrit memberikan kepastian penyerahan satu sha' bersamaan dengan pengembalian

kambing. Dan tentu dengan adanya penyerahan satu sha' itu tidak harus menyerahkan susu tersebut. Ulama Syafi'iyah mengemukakan pendapat, jika susu masih ada, lantas dia berkeinginan menyerahkannya kepada penjual, apakah penjual harus menerimanya? Ada dua pandangan, yaitu

a) Harus menerimanya, karena susu itu lebih dekat pada pemiliknya;

b) Tidak harus menerimanya, karena keasliannya telah hilang. Jadi, penjual tidak harus menerimanya. Mengikuti redaksi hadits lebih tepat dalam menentukan pengembalian sesuatu yang telah dinash dalam hadits tersebut.

Sedang ulama Malikiyah menambahkan keterangan masalah ini. Mereka mengemukakan pendapat, Kalau penjual sepakat dengan penyerahan satu sha' tersebut, apakah kesepakatan itu dibolehkan atau tidak? Ada dua pendapat. Mereka mempunyai pandangan: tidak boleh menyatakan kesepakatan satu sha' tersebut, sebab sama artinya dengan penjualan makanan sebelum menyerahkannya, karena pembeli wajib menerima satu sha' makanan sesuai dengan tuntutan hadits. Sehingga dia telah membelinya dengan susu sebelum dia sempat menyerahkannya. Dan mereka mempunyai pandangan yang membolehkannya, sebab kesepakatan itu dibangun berdasarkan kebiasaan mereka dalam mengikuti berbagai kandungan makna, tidak mempertimbangkan berbagai redaksi.

9. Hadits tersebut memberikan kepastian tentang ketentuan jenis barang yang diserahkan berupa kurma. Sebagian ulama ada yang berpendapat semacam itu. Dan ketentuan semacam itulah yang tepat. Sebagian ada yang berpendepat dengan mengarahkannya ke seluruh jenis makanan pokok. Dan sebagian ulama ada yang hanya mempertimbangkan makanan pokok yang dominan di suatu kawasan.

Padahal telah terbukti bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*satu sha' kurma bukan samra*'", keterangan ini menolak anggapan orang yang mengarahkannya ke seluruh jenis makanan pokok. Sekalipun *samra*' merupakan makanan yang paling banyak dikonsumsi di suatu kawasan—maksud saya di Madinah—.Jadi, sabda Nabi tersebut juga menolak anggapan orang yang mengemukakan pendapat semacam ini (mempertimbangkan makanan pokok yang dominan di suatu kawasan).

10. Hadits tersebut menegaskan tentang pembatasan satu sha' secara mutlak. Di dalam madzhab Asy-Syafi'i ada dua pandangan, yaitu:

a) Kadarnya memang demikian, dan yang wajib hanya satu sha', baik susu itu sedikit atau banyak, hal ini sesuai dengan *zhahir* hadits.

b) Ditentukan dengan kadar susu tersebut, karena mengikuti qiyas dalam berbagai kerugian. Pendapat terakhir ini *dha'if*.

11. Redaksi فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا "*maka dia boleh memilih antara dua pertimbangan, sesudah dia memerah susu kambing tersebut*" menurut sebuah pendapat, di sini ada pertanyaan. Yaitu bahwa hadits ini memberikan kepastian penetapan *khiyar* sesudah pemerahan susu. Padahal *khiyar* itu ada sebelum pemerahan susu, jika penggemukan telah diketahui.

Jawab: Hadits tersebut menetapkan *khiyar* dalam dua perkara, maksud saya adalah menahan dan menyerahkan kembali hewan disertai dengan satu sha'. Perbuatan ini hanya bisa terjadi sesudah pemerahan susu, karena kedua makna yang tersimpan dalam jual beli model ini bergantung pada pemerahan susu. Karena satu sha' sebagai alat tukar dari susu tersebut. Di antara sesuatu yang mesti dilakukan untuk mewujudkan hal tersebut adalah pemerahan susu.

12. Abu Hanifah tidak pernah mengemukakan pendapat berdasarkan hadits ini. Dan telah diriwayatkan pula dari Malik sebuah pernyataan yang sama pula, tidak pernah mengemukakan pendapat berdasarkan hadits ini. Hadits yang menetapkan *khiyar* tersebut, adalah hadits yang menurut sebuah pendapat merupakah hadits yang bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum yang telah diketahui. Sesuatu yang menempati posisi demikian, tidak wajib mengamalkannya.

a) Hadits tersebut bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum yang telah diketahui. Karena ditinjau dari beberapa segi.

Pertama, yang diketahui dari dalil-dali hukum bahwa tanggungan barang yang memiliki padanan dengan padanan yang sama. Sedang tanggungan barang yang mempunyai standar harga dengan harga dari jenis uang emas atau perak (dinar atau dirham).

Di dalam hadits ini, jika susu itu merupakan barang yang mempunyai padanan, maka tanggungan yang semestinya dengan susu yang sama. Jika susu merupakan barang yang ditaksir dengan harga, maka seseorang harus menanggung nilai harga yang sama dari jenis uang emas atau perak.

Sedangkan yang terjadi dalam hadits ini susu ditanggung dengan kurma. Jadi, perbuatan ini keluar dari kedua dalil sekaligus.

Kedua, kaidah-kaidah umum menghendaki bahwa barang yang ditanggung ditentukan tanggungannya dengan kadar barang yang rusak. Kerusakan barang tanggungan tersebut beragam, sehingga tanggungannya pun mesti beragam. Akan tetapi di dalam hadits ini tanggungan ditaksir dengan satu ukuran yang sama, yaitu satu sha' secara mutlak. Sehingga tanggungan semacam ini telah keluar dari qiyas

umum dalam keragaman tanggungan terhadap barang-barang yang dirusak dengan keragaman kadar atau besaran dan sifatnya.

Ketiga, susu yang telah rusak jika masa ada wujudnya ketika transaksi berlangsung, sebagian dari barang yang menjadi objek akad (*ma'qud 'alaih*) telah hilang dari asal penciptaannya, hal ini mencegah untuk mengembalikan susu tersebut. Sebagaimana kalau sebagian anggota hewan yang dijual telah hilang, kemudian ia terlihat cacat, maka ini mencegah untuk menyerahkannya kembali.

Kalau susu itu timbul sesudah pembelian, maka susu itu muncul di bawah kepemilikan pembeli, sehingga dia tidak harus menanggungnya. Jika susu itu berbaur, maka sebagian susu yang masih ada wujudnya ketika transaksi berlangsung mencegah menyerahkan kembali susu tersebut, sedang susu yang muncul belakangan, tidak wajib menanggungnya.

Keempat, penetapan *khiyar* selama tiga hari tampa syarat apa pun bertentangan dengan dalil-dalil hukum. Karena, beragam *khiyar* yang ditetapkan dengan dalil syara' tanpa persyaratan apa pun tidak dibatasi dengan waktu tiga hari; seperti *khiyar* akibat cacat, *khiyar* sebab melihat menurut ulama yang menetapkannya, dan *khiyar* majlis menurut ulama yang mengemukakan pendapat adanya *khiyar* majlis.

Kelima, tentunya harus mengemukakan pendapat sesuai *zhahir* hadits tersebut, yaitu menggabungkan antara harga dan barang yang diukur dengan harga (barang yang dijual) kepada penjual dalam sebagian contoh masalah. Yaitu masalah jika harga seekor kambing satu sha' kurma, maka kambing itu harus dikembalikan kepada penjual di samping satu sha' yang merupakan kadar harga kambing tersebut.

Keenam, hadits tersebut bertentangan dengan kaidah riba dalam sebagian contoh masalah. Yaitu masalah jika seseorang membeli seekor kambing seharga satu sha'. Lalu kalau penjual meminta kembali satu sha' kurma di samping kambing tersebut, maka dia telah meminta

kembali satu sha' yang merupakah harga seekor kambing, sehingga maka dia telah menjual satu sha' dan seekor kambing dengan satu sha'. Hal ini menyimpang dari kaidah riba milik kamu semua. Karena kamu semua menolak jual beli semacam ini.

Ketujuh, jika susu tersebut masih tersisa, maka tidak dituntut mengembalikannya menurut pendapat kamu semua, dan jika pembeli menahannya, maka hukumnya seperti kalau susu itu telah rusak. Sehingga dia harus mengembalikan satu sha' sebagai pengganti. Di dalam kasus ini menyimpan penanggungan barang yang berwujud sekalipun barangnya masih ada.Barang yang berwujud tidak bisa ditanggung dengan pengganti tertentu kecuali barang itu telah sirna, seperti barang yang dighshab dan seluruh barang yang ditanggung lainnya.

Kedelapan, sebagian mereka mengemukakan pendapat, bahwa hadits tersebut menetapkan penyerahan kembali barang tanpa cacat dan tanpa persyaratan apa pun. Karena berkurangnya susu kalau itu disebut cacat, maka dengan adanya cacat ini otomatis pengembalian barang itu pasti terjadi tanpa harus ada unsur penggemukan. Di dalam pandangan syara' pengembalian barang tidak pernah ditetapkan ketentuannya kecuali dengan adanya cacat atau persyaratan tertentu.

b)Keterangan yang termasuk kategori hadits *Ahad* bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum yang telah diketahui, tidak wajib mengamalkannya – karena dalil-dalil hukum yang telah diketahui ditetapkan dengan pasti dari syara', sedang hadits *Wahid* adalah seseuatu yang diperkirakan. Sesuatu yang diperkirakan tidak sebanding dengan sesuatu yang telah diketahui secara meyakinkan.

Mereka yang mengemukakan pendapat dengan *zhahir* hadits menjawab bahwa menolak kedua posisi tersebut sekaligus. Maksud saya adalah bahwa hadits tersebut bertentang dengan dalil-dalil hukum

tersebut, dan hadits tersebut jika bertentangan dengan dalil-dalil hukum tersebut, maka tidak wajib mengamalkannya.

Pertama, hadits tersebut bertentang dengan dalil-dalil hukum, sebagian ulama telah membedakan antara bertentangan dengan dalil-dalil hukum dan bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum. Penolakan terhadap *khabar Wahid* khusus akibat bertentangan dengan dalil-dalil hukum, bukan akibat bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum.

Hadits ini hanya bertentangan dengan pengqiyasan terhadap dalil-dalil hukum[115], dan di dalam masalah ini masih terdapat perdebatan.

Ulama yang lain memilih mengunggulkan semua sanggahan tersebut. Jawaban tentang sanggahan tersebut adalah:

Sanggahan pertama, kami tidak sepakat bahwa semua dalil-dalil hukum menghendaki tanggungan dengan memilih salah satu dari dua perkara seperti keterangan yang telah kalian sebutkan. Karena orang merdeka bisa ditanggung dengan onta, padahal unta tidak sepadan dan tidak sebanding harganya dengan orang merdeka. Janin ditanggung

---

115 Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fath Al Bari*, 4/251) —sesudah menuturkan keterangan ini— berkata: Berdasarkan bukti bahwa dalil-dalil hukum itu adalah Al Kitab (Al Qur`an), As-Sunah, ijma' dan qiyas. Al Kitab dan As-Sunah pada hakikatnya adalah dalil/sumber yang satu. Sedang kedua dalil/sumber hukum lainnya dikembalikan pada kedua dalil/sumber hukum tersebut.
Jadi, As-Sunah adalah dalil/sumber pokok, sedang qiyas adalah cabangnya, jadi bagaimana menolak dalil/sumber pokok dan cabangnya? Bahkan hadits *shahih* adalah dalil/sumber hukum yang berdiri sendiri, bagaimana bisa dikatakan: bahwa dalil/sumber pokok hukum bertentangan dengan dirinya sendiri? Sampai pernyataannya – Ibnu As-Sam'ani berkata: ketika hadits itu telah terbukti ada, maka ia dengan sendirinya menjadi satu dari sekian dalil-dalil pokok hukum yang ada, tidak perlu menyerahkannya ke dalil yang lain, karena jika dalil hukum satu sejalan dengan dalil hukum yang lain, maka dibiarkan semacam itu. Dan jika satu dalil bertentangan dengan dalil hukum yang lain, maka tidak boleh menolak salah satunya. Karena yang terjadi adalah penolakan hadits dengan qiyas. Tindakan semacam ini ulama sepakat menokanya, karena As-Sunah lebih didahulukan dibanding qiyas tanpa ada perbedaan sedikit pun.

dengan memerdekakan budak, padahal budak tidak sepadan dan tidak sebanding harganya dengan janin. Di samping itu juga terkadang barang yang mempunyai padanan ditanggung dengan harga jika kesulitan mencari kesamaan.

Di dalam masalah ini ada kesulitan mencari kesamaan, yaitu:

a. Kalau ada orang yang membunuh kambing yang sedang menyusui, maka dia wajib mengganti harga kambing serta susu. Tidak meletakkan susu yang lain sebagai pengganti susunya, karena kesulitan mencari kesamaan.

b. Kesulitan mencari kesamaan dalam masalah ini —karena kalau dia mengembalikan susu kepada penjual sebagai pengganti susu yang rusak, kesamaannya dalam segi ukurannya tidak tidak nyata. Dibolehkan menyerahkan pengganti lebih banyak atau lebih sedikit dibanding susu yang ada pada waktu transaksi berlangsung.

Sanggahan kedua, menurut sebuah pendapat jawabannya adalah bahwa sebagian dalil-dalil hukum tidak memberikan kepastian tentang apa yang telah kamu semua sebutkan, seperti luka *mudhihah* (luka yang memperlihatkan tulang), maka dendanya diperkirakan, sekalipun ada perbedaan besar dan kecilnya luka-luka. Janin dendanya diperkirakan, tidak ada perbedaan jenis jantan dan betina, dan perbedaan segi sifat-sifatnya. Diyat orang merdeka diperkirakan, sekalipun berbeda dalam segi muda, tua, dan seluruh sifatnya. Hikmah yang terkandung dalam masalah ini adalah: sesuatu yang menyimpan perselisihan dan pertentangan, maka untuk menghentikan perselisihan dalam masalah ini dengan cara memperkirakannya menggunakan perkara tertentu. Kemashlahatan ini lebih didahulukan dalam posisi semacam ini dibanding kaidah tersebut.

Sanggahan ketiga, jawabannya adalah dengan pertanyaan: kapankah penyerahan kembali barang akibat berkurangnya barang itu

tertolak: ketika kekurangan tersebut karena memberikan informasi adanya kecacatan, atau ketika tidak ada hal tersebut sama sekali? Yang pertama tertolak, dan yang kedua bisa diterima. Kekurangan ini karena memberikan informasi adanya kecacatan, sehingga tidak menghalangi pengembalian barang tersebut.

Sanggahan keempat, suatu perkara hanya akan disebut bertentangan dengan perkara yang lian jika ia mempunyai kesamaan dengan perkara tersebut, namun terjadi perbedaan dalam hukumnya. Sedangkan kasus di sini terpisah dari lainnya. Karena umumnya, jangka waktu penetapan *khiyar* selama tiga hari ini adalah untuk membedakan susu murni atau alamai yang menyatu dengan sumber yang alami, dan susu yang terkumpul akibat adanya penipuan.

Jadi, tiga hari itu adalah masa yang digunakan landasan untuk mengetahui sesuatu yang samar pada umumnya. Berbeda dengan *khiyar* melihat barang dan cacat, karena tujuan yang dikehendaki sudah berhasil diketahui tanpa harus menunggu selama tiga hari. Khiyar majlis bukan untuk mencari informasi adanya kecacatan.

Sanggahan kelima, dapat dijawab dengan pernyataan bahwa hadits menyampaikan hukum sesuai dengan adat kebiasaan. Sedang adat yang berlaku adalah seekor kambing tidak dijual dengan harga satu sha'. Di dalam sanggahan ini jelas lemah. Menurut sebuah pendapat, satu sha' kurma itu sebagai pengganti dari susu bukan pengganti seekor kambing. Jadi, tidak harus menyatukan antara nilai tukar dan barang yang ditukar (barang yang dijual).

Sanggahan keenam, jawaban mengenai sanggahan ini adalah bahwa riba hanya diperhitungkan dalam akad, bukan dalam pembatalan akad. Dengan bukti kalau kedua pihak mengadakan akad jual beli emas ditukar dengan perak, maka kedua pihak tidak dibolehkan berpisah sebelum serah terima. Kalau kedua pihak memilih membatalkan akad, maka kedua pihak dibolehkan berpisah sebelum serah terima.

Sanggahan ketujuh, jawabannya adalah sebagaimana yang telah diungkapkan bahwa susu yang masih tersimpan dalam kantong susu saat transaksi berlangsung, sangat sulit menyerahkannya (kepada penjual kambing), karena telah berbaur dengan susu yang muncul setelah transaksi berlangsung, salah satunya milik penjual dan yang lain milik pembeli. Kesulitan penyerahan susu tidak menghalangi tanggungan, sekalipun barang masih ada, sebagaimana kalau seseorang mengghashab seorang budak, lalu dia melarikan diri, maka dia harus menanggung setara dengan harga budak tersebut, sekalipun budak itu masih ada, karena kesulitan menyerahkannya.

Sanggahan kedelapan, jawaban dalam sanggahan ini: Khiyar bisa ditetapkan akibat adanya tindak penipuan, sebagaimana kalau seseorang menjual kincir angin yang sedang berputar ditukar dengan air yang telah dia kumpulkan dengan kincir tersebut, namun dia tidak pernah mengetahui kadar air tersebut.

Posisi kedua: perselisihan dalam masalah mendahulukan pengqiyasaan dalil-dalil hukum dibanding hadits *Wahid* – maka jawabannya adalah: hadits *Wahid* adalah satu dalil atau sumber hukum dengan sendirinya, yang wajib mempertimbangkannya, karena seseuatu yang menentapkan kewajiban mempertembangkan dalil-dalil hukum adalah nash pemilik atau pembawa syariat yang menegaskan hal tersebut. Sedang nash pembawa syariat itu dimuat dalam hadits *Wahid*, sehingga wajib mempertimbangkannya.

Sementara mendahulukan qiyas dibanding dalil-dalil hukum, dengan mempertimbangkan pernyataan yang pasti dan keberadaan hadits *Wahid* itu sesuatu yang diperkirakan, maka dalil hukum tersebut mengambil posisi hadits *Wahid* yang tidak menetapkan dengan pasti, karena boleh saja mengecualikan posisi hadits tersebut dari dalil hukum tersebut.

Menurutku, berpegang dengan pernyataan tersebut lebih kuat dari pada berpegangan dengan berbagai pembelaan dari posisi yang pertama.

Sebagian ulama ada yang menempuh jalur lain dalam mengemukakan alasan tentang hadits tersebut. Yaitu mengkalaim adanya penghapusan hukum (*naskh*) hadits tersebut.

Penghapusan hukum tersebut terjadi ketika hukuman boleh diganti dengan harta. Pendapat ini *dha'if.* Karena menetapkan penghapusan hukum berdasarkan sepekulasi dan perkiraan. Penghapusan hukum semacam ini tidak boleh.

Sebagianahli fikih ada yang mengemukakan pendapat, hadits diimplematasikan ke dalam masalah jika seseorang membeli seekor kambing dengan syarat kambing diperah susunya sebanyak lima *rithl* misalnya, dan dia mensyaratkan adanya khiyar, maka persyaratan ini batal. Lalu jika kedua pihak sepakat meniadakan persyaratan tersebut dalam masa khiyar, maka akad hukumnya sah. Dan jika kedua pihak tidak sepakat, maka akad hukumnya batal.

Adapun penyerahan satu sha' kurma, karena satu sha' itu adalah harga susu yang berlaku pada waktu itu.

Pendapat itu bisa dijawab bahwahadits tersebut menghendaki penetapan hukum dengan syarat ada penggemukan, sedang apa yang telah disebutkan menghendaki penetapan hukum dengan persyaratan yang batal, baik penjual itu sengaja melakukan penggemukan atau tidak.

٢٥٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ حَبَلِ الْحَبَلَةِ -وَكَانَ بَيْعًا يَتَبَايَعُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ الرَّجُلُ يَبْتَاعُ الْجَزُوْرَ إِلَى أَنْ تُنْتِجَ النَّاقَةُ، ثُمَّ تُنْتِجُ الَّتِي فِي

بَطْنِهَا-، قِيْلَ: أَنَّهُ كَانَ يَبِيْعُ الشَّارِفُ -وَهِيَ الْكَبِيْرَةُ الْمُسِنَّةُ- بِنَتَاجِ الْجَنِيْنِ الَّذِي فِي بَطْنِ نَاقَتِهِ.

257. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺa, bahwa Rasulullah ﷺ melarang jual beli janin dalam kandungan (*habalal habalah*). Ini adalah model jual beli yang biasa diadakan oleh orang-orang jahiliyah. Seseorang membeli unta sampai anak unta dilahirkan. Kemudian anak unta yang ada dalam perutnya dilahirkan.

Menurut sebuah riwayat, "Dia menjual unta yang sudah tua (*asy-syarif*) ditukar dengan peranakan janin yang ada di dalam perut ontanya."[116]

Penjelasan:

Ada dua pandangan tentang penafsiran redaksi حَبَلَ الْحَبَلَةِ "*kandungan dari unta yang mengandung*", yaitu:

Pertama, mengadakan jual beli sampai unta mengandung dan beranak, dilanjutkan kandungan kedua mengandung yang kedua kalinya. Bentuk jual beli semacam ini hukumnya batal. Karena ini adalah model jual beli sampai batas masa yang tidak diketahui.

Kedua, jual beli anaknya anak ternak. Model jual beli semacam ini juga batal, karena jual beli barang yang tidak ada. Jual beli model ini menjadi kebiasaan yang diadakan oleh orang-orang jahiliyah. Kemudian

---

116 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Sedang tafsir hadits ini masih diperselisihkan, apakah tafsir tersebut merupakan pernyataan Nafi', ataukah Ibnu Umar?
Riwayat ini secara leteral menegaskan bahwa tafsir hadits tersebut merupakan pernyataan Abdullah bin Umar. Ibnu Abdulbarr membenarkan pendapat ini. Al Isma'ili berpendapat bahwa tafsir hadits tersebut termasuk pernyataan Nafi'. Semacam inilah Al Khathib menuturkan dalam *Al Mudarraj*.

pemilik syariat membatalkannya karena mengandung kerusakan yang berhubungan dengan jual beli ini. Yaitu salah satu dari dua muatan yang telah kami terangkan.

Seakan-akan rahasia dibalik larangan ini bahwa jual beli model ini akan mendatangkan akibat memakan harta dengan cara batil, atau memicu timbulnya pertengkaran dan perselisihan yang menghilangkan kemashalatan secara total.

٢٥٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا، نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِيَ.

258. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang jual beli buah-buahan sebelum siap panen (buduw shalah). Beliau melarang penjual sekaligus pembelinya.[117]

Penjelasan:

Mayoritas ulama sepakat bahwa larangan ini adalah larangan haram. Ulama fikih mencoba mengcualikan dari larangan yang sifatnya umum ini, jual beli buah-buahan dengan syarat memetiknya. Mereka berbeda pendapat dalam jual beli buah-buahan tanpa syarat memetik dan tanpa syarat membiarkannya sampai matang.

Bagi ulama yang melarang jual beli semacam ini, dia mengambil hadits ini sebagai dalil atau sumber hukumnya. Sebab, jika jual beli model ini dikeluarkan dari larangan yang sifatnya umum ini dengan persyaratan memetiknya, sebagian yang model jual beli yang tersisa

---

117 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

masuk ke dalam larangan ini, di antara sejumlah model jual beli itu adalah jual beli secara mutlak. Di antara ulama yang mengemukakan pendapat melarang model jual beli semacam ini adalah Imam Malik dan Asy-Syafi'i.

Redaksi نَهَى الْبَائِعَ وَالْمُشْتَرِى "beliau melarang penjual sekaligus pembelinya" menguatkan terhadap sesuatu yang terkandung di dalamnya, yaitu keterangan bahwa jual beli model ini – sekalipun demi kemaslahatan seseorang – dia tidak dibolehkan mengerjakan larangan tersebut dalam jual beli ini, dengan berkata: saya menghilangkan hak saya karena mempertimbangkan kemashlahatan. Apakah kamu tidak mengetahui bahwa larangan ini demi kemashlahatan pembeli?

Karena, buah-buahan sebelum tampak matang akan berhadapan dengan berbagai bencana yang merusak. Jika sebagian kerusakan itu menimpa buah-buahan tersebut, maka menciptakan kerugian terhadap pembeli dalam masalah harga beli yang telah dia serahkan, di samping alasan ini, syara' telah melarangnya, larangan terhadap pembeli sama seperti larangan terhadap penjual. Seakan-akan larangan ini memutus mata rantai perselisihan dan pertengkaran. Senada dengan hadits ini adalah hadits Anas ﷺ di bawah ini.

٢٥٩- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الثِّمَارِ حَتَّى تُزْهِيَ، قِيْلَ: وَمَا تُزْهِيَ؟ قَالَ: حَتَّى تَحْمَرَّ، قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ بِمَ يَسْتَحِلُّ أَحَدُكُمْ مَالَ أَخِيْهِ؟

259. Diriwayatkan dari Anas ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang jual beli buah-buahan sebelum berkilau.Kemudian ada yang bertanya, "Apa yang dimaksud dengan berkilau?"Beliau menjawab, "*Sebelum mengalamai perubahanwarna.*" Beliau juga bersabda, "*Tahukah kami,*

jika Allah menahan pohon untuk berbuah, maka, dengan apa seorang dari kalian memiliki harta saudaranya?'[118]

Penjelasan:

Kata الإزْهَاء maksudnya adalah buah-buahan mengalami perubahan warna sampai kondisinya enak dikonsumsi. Sedang motif larangan tersebut adalah apa yang telah kami sebutkan, yaitu buah-buahan berhadapan dengan berbagai bencana yang merusak sebelum berubah warna hingga enak dikonsumsi.

Rasulullah ﷺ telah memberikan isyarat terhadap motif ini di dalam riwayat ini melalui sabda beliau أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ، بِمَ يَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيهِ؟ "*Beritahukanlah (kepadaku) jika Allah menahan buah-buahan tersebut, dengan perantara apa salah seorang di antara kalian menghalalkan harta saudaranya.*"

Hadits ini menegaskan bahwa jual beli ini dinilai cukup dengan mencapai tarap perubahan warna dan memulai ada perubahan warna, tanpa mensyaratkan perubahan warna yang sempurna. Karena beliau nabi memposisikan istilah الإزْهَاء "perubahan warna buah sampai enak dikonsumsi" sebagai batas akhir larangan tersebut. Dan dengan mengawali perubahan warna itu maka buah telah disebut berubah warna. Tidak tertutup kemungkinan hadits ini dapat dijadikan dalil yang menegaskan kebalikannya.

Karena buah-buahan yang dijual sebelum mengalami perubahan warna sampai enak dikonsumsi, - maksud saya adalah buah-buahan yang belum mengalamai perubahan warna sejak dari kebun, jika memang sudah layak disebut buah. Maka dilarang menjualnya sebelum

---

118 Al Bukhari dan Muslim . sedang permulaan hadits telah dipublikasikan oleh pemilik kitab As-Sunan yang empat kecuali At-Tirmidzi.

mengalamai perubahan warna hingga enak dikonsumsi. Jadi, jika ada seseorang mengemukakan pendapat semacam ini, maka diboleh menggunakan hadits tersebut sebagai dalilnya.

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa perubahan warna dari bagian buah dinilai cukup dalam membolehkan jual beli ini, sekiranya dapat dikatakan bahwa buah itu telah mengalami perubahan warna dengan berubahnya bagian dari buah tersebut, di samping terpenuhinya maksud dibalik persyaratan tersebut, yaitu aman dari bencana yang merusak secara umum.

Seandainya tidak ditemukannya maksud dibalik persyaratan tersebut, maka termin "mengalami perbuhan warna hingga enak dikonsumsi" dengan berubahnya bagian dari buah tersebut, kadang tidak dianggap cukup membolehkan jual beli ini, karena memposisikannya sebagai majaz.

Redaksi أَرَأَيْتَ إِنْ مَنَعَ اللهُ الثَّمَرَةَ، بِمَ يَسْتَحِلُّ مَالَ أَخِيهِ؟ "*Beritahukanlah (kepadaku) jika Allah menahan buah-buahan tersebut, dengan perantara apa salah seorang di antara kalian menghalalkan harta saudaranya.*" Terkadang digunakan dalil yang menegaskan tentang penghilangan berbagai hama yang merusak buah. Sebagaimana telah disampaikan dalam hadits yang lain[119].

---

119 Abu Daud, An-Nasa`i dan Ahmad meriwayatkannya dengan redaksi,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضَعَ الْجَوَائِحِ.

"Sesungguhnya Nabi ﷺ meminta menghilangkan berbagai hama yang merusak." Di dalam redaksi milik Imam Muslim disebutkan, "Beliau menyuruh menghilangkan berbagai hama yang merusak." Sedangkan di dalam redaksi milik Imam Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah disebutkan,

إِنْ بِعْتَ مِنْ أَخِيكَ ثَمَرًا فَأَصَابَتْهَا جَائِحَةٌ فَلَا يَحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُ شَيْئًا بِمَ تَأْخُذُ مَالَ أَخِيكَ بِغَيْرِ حَقٍّ.

"*Jika kamu menjual kurma kepada saudaramu,lalu hama yang merusak menimpanya, maka tidaklah halal bagimu mengambil sesuatu apa pun darinya. Dengan perantara apa kamu mengambil harta saudaramu tanpa alasan yang benar.*"

Al Jawa`ih* adalah jamak dari kata *ja`ihah, yaitu hama yang menimpa buah, lalu merusaknya.

٢٦٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ تَتَلَقَّى الرُّكْبَانَ وَأَنْ يَبِيْعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، قَالَ: فَقُلْتُ لاِبْنِ عَبَّاسٍ: مَا قَوْلُهُ حَاضِرٌ لِبَادٍ؟ قَالَ: لاَ يَكُوْنُ لَهُ سِمْسَارٌ.

260. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang pencegatan rombongan kendaraan pedagang, dan (melarang) orang yang bertempat tinggal menetap mengadakan jual beli dengan orang nomaden."

Perawi berkata: Aku bertanya kepada Ibnu Abbas, "Apa maksud sabda Nabi '*orang yang bertempat tinggal menetap dengan orang nomaden*?" Dia menjawab, "Jual beli yang tidak memakai jasaperantara atau makelar."[120]

Penjelasan:

Pembahasan tentang larangan jual beli dengan cara mencegat rombongan kendaraan pedagang, dan jual beli yang diadakan oleh orang yang bertempat tinggal menetap dengan orang nomaden, telah dikemukakan di atas. Keterangan tambahan dalam hadits ini adalah penafsiran mengenai jual beli yang diadakan oleh orang yang bertempat tinggal menetap dengan orang nomaden, dan penafsirannya adalah jual beli yang tidak memakai jasa perantara atau makelar.

٢٦١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُزَابَنَةِ: أَنْ يَبِيْعَ ثَمَرَ حَائِطِهِ إِنْ كَانَ نَخْلاً

---

120 HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

بِتَمْرٍ كَيْلًا، وَإِنْ كَانَ كَرْمًا: أَنْ يَبِيعَهُ بِزَبِيبٍ كَيْلًا أَوْ كَانَ زَرْعًا: أَنْ يَبِيعَهُ بِكَيْلِ طَعَامٍ، نَهَى عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ.

261. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang jual beli *muzabanah*—yaitu penjualan buah yang masih dikebut oleh seseorang, jika berupa pohon kurma, maka ditukar dengan kurma kering menggunakan takaran, jika berupa pohon anggur, maka ditukar dengan anggur kering menggunakan takaran, dan jika tanaman ladang, maka ditukar dengan takaran makanan sejenis—. Beliau melarang seluruh praktek jual beli tersebut."[121]

Penjelasan:

Kata الْمُزَابَنَة diambil dari kata dasar الزَّبْن yang artinya adalah membantah (*ad-daf'u*). Sejatinya adalah praktek jual beli barang yang telah diketahui ditukar dengan barang yang tidak diketahui kadarnya dari jenis yang sama.

Di dalam hadits ini telah disinggung bahwa praktek jual beli *muzabanah* mempunyai beberapa contoh seperti tukar-menukar kurma dengan kurma, pohon anggur dengan anggur, dan tanaman ladang dengan takaran makanan. Alasan praktek jual beli ini disebut dengan istilah الْمُزَابَنَة diambil dari makna الزَّبْن yang artinya adalah membantah (*ad-daf'u*), karena adanya perbedaan pendapat yang terjadi antara kedua pihak yang mengadakan akad jual beli. Masing-masing pihak membantah kawannya tentang tuduhan yang dia tujukan kepadanya.

---

121 HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

٢٦٢- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمُخَابَرَةِ وَالْمُحَاقَلَةِ، وَعَنِ الْمُزَابَنَةِ، وَعَنْ بَيْعِ الثَّمَرَةِ حَتَّى يَبْدُوَ صَلاَحُهَا، وَأَنْ لاَ تُبَاعَ إِلاَّ بِالدِّيْنَارِ وَالدِّرْهَمِ إِلاَّ الْعَرَايَا.

الْمُحَاقَلَةُ: بَيْعُ الْحِنْطَةِ فِي سُنْبُلِهَا بِحِنْطَةٍ.

262. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang praktek *mukhabarah* (perjanjian pengolahan tanah) dan *muhaqalah* (jual beli makanan (biji-bijian) yang masih berada di dalam bulirnya), praktek *muzabanah* (jual beli kurma yang masih ada di pohon dengan kurma kering), jual beli buah-buahan sebelum tampak matang, dan tidak boleh dibeli kecuali dengan mata uang dinar dan dirham kecuali jual beli *araya*."[122]

Penjelasan:

Kata المحاقلة maknanya adalah penjualan gandum yang masih di tangkainya dengan gandum.

٢٦٣- عَنْ أَبِي مَسْعُوْدٍ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ.

263. Diriwayatkan dari Abu Mas'ud Al Anshari ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang memakan uang hasil penjualan anjing, mahar

---

122 HR. Al Bukhari dan Muslim.
Hadits ini ada di dalam naskah kitab matan, namun kami tidak menemukannya disebutkan dalam naskah syarahnya yang berupa naskah tulisan tangan. Hadits ini ada dalam naskah kitab matannya, Ala`uddin Al Athar yang juga murid dari Ibnu Daqiq Al "Ibnu Daqiq Al Id telah menetapkannya dalam salinan hadits ini berikut komentarnya agar faedahnya menjadi sempurna.

yang diserahkan kepada wanita pezina, dan manisan yang diserahkan kepada peramalatau dukun."[123]

Penjelasan:

Ulama fikih berbeda pendapat dalam masalah jual beli anjing terlatih. Orang yang mengemukakan pandangan anjing itu najis —dia adalah Asy-Syafi'i— melarang seseorang memperjualbelikannya. Karena motif pelarangan itu ada dalam anjing yang terlatih dan yang tidak terlatih. Sedang orang yang mengemukakan pandangan anjing itu suci, mereka berbeda pendapat dalam jual beli anjing yang terlatih. Karena motof pelarangan jual beli ini menurut mereka tidak bersifat umum. Telah disampaikan mengenai jual beli anjing yang terlatih, sebuah hadits yang keberadaannya masih perlu dibuktikan, yang dikembalikan pada ilmu hadits.

Redaksi مَهْرُ الْبَغِيِّ adalah sesuatu yang diserahkan kepadanya atas perbuatan zina. Sesuatu yang diserahkan kepada wanita pezina disebut mahar sejalan dengan arti majaz, atau sesuai dengan pemakaian asal kata tersebut dibuat. Boleh juga kata tersebut bagian dari majaz tasybih (perbandingan), jika kata مَهْرُ dipakai pertama kali bukan untuk menunjukkan sesuatu yang dipergunakan sebagi ganti dari nikah.

Redaksi حُلْوَانُ الْكَاهِنِ "manisan peramal atau dukun" maksudnya sesuatu yang diserahkan kepada peramal atas ramalannya. Ijma' ulama mendukung keharaman dua kegiatan ini, karena di balik perbuatan tersebut menyimpan unsur penyerahan nilai pengganti untuk mendapatkan sesuatu yang tidak boleh ditukar dengan pengganti.

---

123 HR. Al Bukhari lebih dari satu tempat dengan redaksi semacam ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah, dan Ahmad.

Adapun masalah perzinaan, hukumnya sudah jelas. Sedangkan praktek peramalan atau perdukunan, termasuk kegiatan yang batal dan mengambil pengganti atas praktek perdukunan tersebut termasuk dalam kategori mendapatkan harta orang lain dengan cara batil atau tidak benar. Senada dengan praktek perdukunan adalah segala sesuatu yang mana syara' telah melarang untuk melakukannya, yakni segala bentuk peramalan (*ar-rajm bil ghaib*).

٢٦٤- عَنْ رَافِعِ بْنِ خُدَيْجٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيْثٌ وَمَهْرُ الْبَغِيِّ خَبِيْثٌ، وَكَسْبُ الْحَجَّامِ خَبِيْثٌ.

264. Diriwayatkan dari Rafi' bin Khudaij ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Uang hasil jual beli anjing adalah uang yang menjijikan, mahar yang diterima wanita pezina adalah uang yang menjijikan, dan penghasilan tukang bekam adalah menjijikan.*"[124]

Penjelasan:

Istilah الْخَبِيْثُ "*menjijikan*" yang disandarkan pada uang hasil penjualan anjing menghendaki arti umum seluruh anjing. Jadi, kalau ada sebagian yang dikecualikan dari anjing tersebut, (maka hasilnya sudah jelas), jika tidak, maka diberlakukan sesuai dengan zhahirnya.

Redaksi الْخَبِيْثُ "*menjijikan*" ditinjau dari segi redaksinya tidak menunjukan arti haram secara konkrit. Karena itu dalam masalah

---

124 Hadits dengan redaksi semacam ini bukan hadits yang *Muttafaq Alaih*. Para komentator hadits tidak pernah memberitahukan tentang hal ini. ini adalah redaksi milik Imam Muslim. Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad juga telah meriwayatkan hadits ini.

penghasilan tukang bekam juga disampaikan istilah إِنَّهُ الْخَبِيْثُ "sesungguhnya ia adalah penghasilan yang menjijikan", namun istilah ini tidak diartikan haram. Hanya saja pengertian tersebut berdasarkan dalil yang lain. Yaitu bahwa Nabi ﷺ "*pernah diobati dengan berbekam, lalu beliau memberi tukang bekam upahnya*" Kalau penghasilan tukang bekam itu haram, maka beliau tidak akan pernah memberinya upah.

Jadi kalau terbukti benar bahwa redaksi الْخَبِيْثُ "menjijikan" itu secara *zhahir* diartikan haram, maka keluarnya redaksi tersebut dari pengertian haram dalam masalah penghasilan tukang bekam dengan dalih: bahwa keluarnya redaksi ini dari pengertian haram dalam masalah selain penghasilan tukang bekam tidak otomatis terjadi tanpa didukung dalil yang lain.

Sedangkan dalam masalah anjing, jika keberadaan hadits yang menegaskan tentang kebolehan memperjualbelikan anjing pemburu itu dapat dibuktikan, maka hadits tersebut bisa menjadi dalil kesuciannya, dan larangan memperjualbelikannya itu tidak menunjukan tentang najisnya anjing tersebut, karena motif pelarangan jual beli itu sangat banyak tidak hanya terletak pada unsur najis saja.

Bab: Jual beli *Araya* dan Lainnya

٢٦٥- عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرِيَّةِ: أَنْ يَبِيْعَهَا بِخَرْصِهَا. وَلِمُسْلِمٍ: بِخَرْصِهَا تَمْرًا يَأْكُلُوْنَهَا رَطْبًا.

265. Diriwayatkan dari Zaid bin Tsabit ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memperkenankan kepada pemilik *ariyyah* untuk menjualnya dengan

cara menaksirnya." Sedangkan redaksi Muslim adalah, "Dengan cara ditaksir dengan kurma kering yang telah dipanen, yang mereka hendak konsumsi berupa kurma mentah"[125]

Penjelasan:

Ulama fikih berbeda pendapat dalam penafsiran redaksi الْعَرِيَّة yang diperkenankan tersebut. Menurut Asy-Syafi'i, penjualan kurma mentah (*ruthab*) yang masih di pohon kurma, ditukar dengan kurma kering (*tamar*) yang menurut perkiraan sesuai dengan takarannya, di dalam barang yang kadarnya kurang dari lima *wasaq*.

Sedang menurut Imam Malik, ilustrasinya adalah ada seseorang yang menghibahkan buah di satu pohon atau beberapa pohon kurma, kemudian dia tertimpa kerugian sebab campur tangan penerima hibah, lalu dia membeli buah itu darinya dengan cara memperkirakannya berupa kurma kering (*tamar*). Tindakan semacam ini tidak dibolehkan bagi selain pemilik kebun kurma.

Ada dua hal yang mendukung interpretasi ini, yaitu:

a) *Ariyyah* sangat dikenal di kalangan penduduk Madinah, serta dilakukan silih berganti dalam kasus yang terjadi di antara mereka. Malik telah meriwayatkannya semacam ini.

b) Redaksi لِصَاحِبِ الْعَرِيَّة "pemilik *ariyah*" mengindikasikan adanya pembatasan dengan sifat tertentu yang membedakan dia dari lainnya. Sifat tersebut yaitu hibah yang terjadi.

Mereka mengutip ungkapan seorang penyair tentang penafsiran *araya* dengan hibah:

وَلَيْسَتْ بِسَنْهَاءٍ وَلاَ رَجْبِيَّةٍ   وَلَكِنْ عَرَايَا فِي السِّنِينَ الْجَوَائِحِ

---

125 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ahmad.

"Bukan basha ', bukan pula rajbiyyah

akan tetapi hibah pada tahun-tahun ini membawa bencana yang merusak."[126]

Redaksi dalam hadits بِخَرْصِهَا "dengan memperkirakannya" di dalam riwayat ini ada pembatasan dengan selain riwayat ini, yaitu بَيْعُهَا بِخَرْصِهَا تَمْرًا "penjualannya sesuai dengan perkiraanya berupa kurma kering (*tamar*)"

Kemutlakan riwayat ini dapat digunakan dalil bagi orang yang membolehkan jual beli kurma mentah (*ruthab*) yang masih di pohon dengan kurma mentah (*ruthab*) yang masih di pohon dengan cara menaksir keduanya, dan dengan kurma mentah (*ruthab*) yang sudah di atas tanah dengan cara ditakar. Ini adalah satu pandangan sebagian pengikut Asy-Syafi'i.

Sedang pendapat yang *ashah*, melarang praktek jual beli demikian. Karena keringanan tersebut disampaikan karena ada kebutuhan yang mendesak untuk memperoleh kurma mentah (*ruthab*),

---

[126] Di dalam Lisanul Arab tepatnya pada item رَجَبَ الرجبة den gan huruf Mim, adalah bangunan di kawasan bebatuan yang menopang pohon kurma. Sedang الرُّجْبَة adalah penopangan pohon kurma dengan kayu yang mempunyai dua cabang.
Diceritakan bahwa rumah Suwaid bin Ash-Shamit berada di dua sisi tersebut, bukan *basha* ' seperti dalam bait sair tersebut. Pohon kurmanya memiliki kualitas yang baik, dan tidak ditemukan *sanha* '. *Sanha* 'adalah bencana yang menimpa pohon kurma pada tahun tersebut, maksudnya adalah paceklik yang merugikannya. Menurut sebuah riwayat: adalah sesuatu yang menyerang pada tahun ini dan meninggalkan pada tahun yang lain.
Kata العَرَايَا adalah bentuk jamak dari kata عَرِيَّة . Yaitu sesuatu yang buhannya dihibahkan. Sedangkan kata الجوَائح adalah tahun-tahun yang ditimpa bencana yang berat yang menghabiskan harta benda. Sebelum bait syair ini adalah:

أَ دَيْنٌ وَمَا دَيْنِي عَلَيْكُم بِمَغْرَمٍ   وَلَكِنْ عَلَى الشَّمِّ الْجِلَادُ الْقَرَاوِحِ

"Apakah karena utang, sedang utangku pada kalian tidaklah merugikan
Akan tetapi kesombongan pelaku eksekusi itulah timbul banyak luka-luka."

kebutuhan mendesak ini tidak ditemukan pada diri pemilik kurma mentah (*ruthab*).

Di dalam masalah ini ada pandangan ketiga: yaitu jika jenisnya berbeda maka jual beli tersebut boleh. Karena jenis tersebut kadang bertambah. Jika tidak sejenis, maka tidak boleh. Kalau seseorang menjual kurma mentah (*ruthab*) yang sudah di atas tanah dengan kurma mentah (*ruthab*) yang sudah di atas tanah, maka tidak boleh satu macam. Karena salah satu tujuan yang terkandung dalam keringanan tersebut adalah, mengkonsumsi kurma secara bertahap dalam kondisi segar. Tujuan ini tidak terpenuhi dalam masalah kurma yang sudah di atas tanah.

Kemutlakan hadits ini kadang digunakan dalil bagi orang yang tidak melihat adanya pembatasan kebolehan jual beli *araya* bagi orang-orang yang mempunyai kebutuhan mendesak.

Di dalam madzhab Asy-Syafi'i ada pandangan lain, bahwa kebolehan jual beli itu terbatas bagi mereka yang mempunyai kebutuhan mendesak. Hal ini berdasarkan hadits yang disampaikan mengenai hal ini dari Zaid bin Tsabit, "Bahwa dia pernah menyebutkan nama orang-orang yang mempunyai kebutuhan mendesak dari kalangan Anshar mengadu kepada Rasulullah ﷺ. Tidak ada uang cash di tangan mereka untuk membeli kurma mentah (*ruthab*), dan mereka hendak memakannya bersama orang lain, sedang mereka hanya memiliki sisa makanan mereka yakni berupa kurma kering. Lalu beliau memperkenankan mereka untuk membeli *araya* (korma segar) dengan menaksirnya berupa kurma kering."

٢٦٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا فِي خَمْسَةِ أَوْسُقٍ أَوْ دُوْنَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ.

266. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memperkenankan araya seberat lima *wasaq* atau kurang lima *wasaq*.[127]

Penjelasan:

Mengenai kebolehan jual beli *araya* telah dikemukakan di atas. Sedang hadits Abu Hurairah ini menambah penjelasan mengenai ukuran penjualan di mana keringanan tersebut diberlakukan. Yaitu kurma di bawah lima *wasaq*. Pendapat Asy-Syafi'i mengenai tidak bolehnya jual beli ini yang kadarnya melebihi lima *wasaq* tidak ada perbedaan, dan yang boleh adalah di bawah lima *wasaq*. Sedangkan kadar penjualan mencapai lima *wasaq* ada dua pendapat.

Kadar yang boleh itu hanya dianggap sah kalau dilakukan melalui transaksi penjualan, jika sekali transaksi, maka kami beranggapan kalau penjualan melebihi lima *wasaq*, maka kami melarangnya, sedang penjualan di bawah lima *wasaq*, maka kami membolehkan.

Kalau transaksi dilakukan berkali-kali, maka tidak ada pelarangan. Kalau seseorang menjual barang dalam sekali transaksi kepada dua orang sekaligus, yang masing-masing mendapatkan kadar penjualan yang boleh, maka penjualan itu dibolehkan.

Kalau dua orang menjual kepada satu orang, maka hukumnya pun demikian menurut pendapat yang *ashah* dari kedua pandangan tersebut. Karena banyaknya transaksi akibat banyaknya penjual lebih banyak terjadi dibanding banyaknya transaksi akibat banyaknya pembeli.

---

[127] HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Malik dan Asy-Syafi'i.
Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi menilainya *shahih*.

Di dalam masalah ini ada pandangan lain, yaitu ketidak bolehan penjualan melebihi lima *wasaq* dalam contoh kasus ini, karena memandang pembeli kurma segar (*ruthab*), karena pembeli kurma segar merupakan objek keringanan yang keluar dari qiyas barang-barang yang mengandung unsur riba. Sehingga kadar penjualan di atas kadar yang dibolehkan tidak seharusnya masuk ke dalam miliknya sekaligus.

Perlu diketahui bahwa *zhahir* hadits tersebut adalah ditujukan pada satu transaksi tanpa memperhatikan jumlah penjual dan pembeli, sesuai dengan adat dan kebiasaan yang berlaku.

٢٦٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ بَاعَ نَخْلاً قَدْ أُبِّرَتْ فَثَمَرُهَا لِلْبَائِعِ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ. وَلِمُسْلِمٍ: وَمَنِ ابْتَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ.

267. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila seseorang menjual pohon kurma yang sudah diserbukan, maka buahnya untuk penjual, kecuali buah kurma telah dijanjikan untuk pembeli.*"

Sedangkan redaksi milik Muslim menyebutkan, "*Apabila seseorang membeli budak, maka harta benda yang dimilikinya untuk orang yang menjualnya, kecuali sesuatu itu telah dijanjinkan untuk pembeli.*"[128]

---

128 HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini lebih dari satu tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan At-Tirmidzi.

Redaksi وَلِمُسْلِمٍ "sedang redaksi milik Muslim" memberikan asumsi bahwa redaksi tambahan ini hanya milik Imam Muslim, tidak ada dalam *shahih* Al Bukhari, yang benar tidak demikian, akan tetapi redaksi tambahan tersebut termasuk yang disepakati oleh *Shahih* Al Bukhari dan *Shahih* Muslim. Pemilik *Al Umdah* telah mengingatkannya. Pemilik *Al Umdah* berkata: demikian pula dia telah

Penjelasan:

Kerap diungkapkan: أَبَرْتُ النَّخْلَةَ آبُرُهَا "aku mengawinkan pohon kurma dengan penyerbukan", kadang dibaca *tasydid* (أَبَّرْتُ). Kata التَّأْبِير "mengawinkan" maksudnya adalah penyerbukan,yaitu pembelahan putik bunga pohon kurma, dan menaburkan serbuk sari mayang kurma kedalam kelopak bunga atau putik tersebut. Tidak semua pohon kurma dikawinkan, akan tetapi cukup sebagian yang diserbukan, dan sisanya dibiarkan terbelah dengan angin yang menggoyangkan benang sari ke sebagian yang lain, yang keluar akibat pembelahan mayang kurma.

Jika seseorang menjual pohon sesudah penyerbukan, maka buah untuk penjual karena melihat formula redaksi hadits tersebut yang bersifat mutlak. Menurut sebuah riwayat,sebagian ulama mengemukakan pendapat yang berbeda dalam masalah ini, dia berkata,"Buah tetap milik penjual, baik sudah dikawinkan atau belum dikawinkan. Sedangkan jika buah itu telah dijanjikan untuk penjual atau pembeli, maka janji tersebut harus dipenuhi."

Redaksi مَنْ بَاعَ نَخْلاً قَدْ أُبِّرَتْ "*apabila seseorang menjual pohon kurma yang sudah diserbukan,*" pada dasarnya tetap mempertimbangkan penyerbukan pohon yang dijual yang kenyataannya dilakukannya sendiri.

---

megerjakan dalam Al Umdah Al Kubra karyanya, secara tegas menyatakan bahwa redaksi tambahan ini termasuk milik Muslim seorang. Yang benar tidak demikian.

Akan tetapi, Al Bukhari juga meriwayatkannya dalam bab "Seseorang yang mempunyai tempat melintas, atau minum di kebun atau perkebunan kurma". Lihat *Fathu Al Bari,* 5: 32). Kesalahan yang menimpa diri pengarang dalam hal tersebut adalah tidak menyebutkan Al Bukhari sebagai pemilik redaksi tambahan tersebut dalam Bab Jual beli, dan hanya meringkasnya pada penggalan yang pertama. Jadi, Al Bukhari benar-benar meriwayatkannya tidak seperti dugaannya. Karena itu Al Hafizh Al Mundziri dalam Mukhtashar As-Sunan wa Adh-Dhiya` fi Ahkamihi menisbatkannya kepada Al Bukhari.

Penyerbukan sebagian pohon kurma sama seperti penyerbukan terhadap semua pohon kurma jika penyerbukan dilakukan dalam satu kebun, jenisnya sama, dan seseorang menjualnya dengan sekali transaksi. Dan semua pohon kurma tersebut diposisikan sama seperti sebuah pohon kurma.

Kalau jenisnya berbeda, maka para pengikut Asy-Syafi'i mempunyai dua pandangan. Menurut sebuah pendapat bahwa yang *ashah* bahwa seluruh buah itu tetap menjadi milik pembeli, sebagaimana kalau pohon kurma sejenis, tujuannya untuk menghindari adanya kerugian akibat perbedaan banyak tangan yang memiliki dan keburukan usaha bersama (*musyarakah*).

Hadits tersebut kadang disimpulkan,bahwa jika seseorang menjual pohon yang tidak pernah diserbukan secara terpisah dengan transaksi tertentu sesudah penyerbukan pohon yang lain dari satu kebun, buahnya menjadi milik pembeli. Karena tidak ada satupun penyerbukan dalam pohon yang dijual. Sehingga hadits menghendaki arti bahwa buah tersebut bukanlah untuk penjual. Inilah pendapat *ashah* dari kedua pandangan Syafi'iyah.

Seakan-akan ketiadaan penyerbukan yang dipertimbangkan, jika pohon yang tidak dikawinakan dijual bersama pohon yang dikawinkan. Sehingga yang dikawinkan otomatis ikut terjual. Di dalam contoh kasus ini, pohon yang dijual tidak ada satu pun yang dikawinkan, sehingga yang lainnya otomatis mengikutinya.

Contoh kasus yang termasuk dalam hadits ini adalah masalah jika penyerbukan dan tidak adanya penyerbukan pohon terdapat dalam dua kebun yang berbeda. Sedang menurut pendapat yang *ashah*, di dalam contoh kasus ini bahwa masing-masing mempunyai hukum tersendiri. Kasus yang pertama sesuai dengan hadits ini. Sedang kasus kedua, karena tempat yang berbeda mempunyai dampak kuat mempengaruhi pohon tersebut, ditambah alasan bahwa di dalam satu

kebun tersirat kerugian akibat beragamnya tangan yang memiliki kebun, dan keburukan usaha bersama.

Redaksi وَمَنْ ابْتَاعَ عَبْدًا فَمَالُهُ لِلَّذِي بَاعَهُ إِلاَّ أَنْ يَشْتَرِطَ الْمُبْتَاعُ "*apabila seseorang membeli budak, maka harta benda yang dimilikinya untuk orang yang menjualnya, kecuali sesuatu itu telah dijanjikan untuk pembeli*", Malikiyah menggunakan keterangan ini sebagai dalil yang menegaskan bahwa budak bisa memiliki harta, karena harta benda yang disandarkan kepadanya menggunakan huruf *lam*. Sedang huruf *lam* secara *zhahir* menunjukan arti kepunyaan atau kepemilikan.

٢٦٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ ابْتَاعَ طَعَامًا فَلاَ يَبِعْهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ. وَفِي لَفْظٍ: حَتَّى يَقْبِضَهُ.

268. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila seseorang membeli makanan, maka janganlah dia menjualnya sebelum dia mengambilnya.*"

Dalam redaksi lain disebutkan, "*Sebelum dia menerimanya.*"[129]

٢٦٩- وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ مِثْلَهُ.

269. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas dengan redaksi dan makna hadits yang sama.

---

129 HR. Al Bukhari dan Muslim lebih dari satu tempat dengan beragam redaksi, ini adalah salah satunya, dan para pemilik kitab As-Sunan meriwayatkannya dengan beragam *sanad* dan berbagai redaksi yang berbeda.

Penjelasan:

Hadits ini menerangkan larangan menjual kembali makanan sebelum diambil atau diterima. Imam Malik membatasi ketentuan hukum terkait makanan dengan persyaratan jika dalam jual beli makanan ini ada hak menerima sesuai dengan ketentuan yang ditegaskan oleh hadits tersebut.

Menurut Asy-Syafi'i, larangan tersebut tidak hanya sebatas penjualan makanan. Tetapi berlaku untuk semua barang yang dijual, tidak dibolehkan menjualnya sebelum diterima menjadi miliknya, berupa barang tak bergerak atau pun lainnya. Sedang Abu Hanifah membolehkan penjualan kembali barang tak bergerak sebelum diterima, dan melarang penjualan kembali selain barang tak bergerak.

Hadits ini menghendaki dua ketentuan, yaitu:

Pertama, bentuk pelarangan tersebut terjadi dalam kasus jika makanan tersebut dimiliki melaluijual beli.

Kedua, yang dilarang adalah penjualan kembali barang sebelum diterima.

Ketentuan pertama, mengecualikan kasus jika makanan dimiliki melalui hibah atau sedekah misalnya.

Ketentuan kedua, para pengikut Asy-Syafi'i telah membahas kewenangan bertindak dengan beragam transaksi selain jual beli, di antaranya adalah memerdekakan budak sebelum diterima. Menurut pendapat *ashah* tindakan tersebut sah dengan syarat penjual tidak memiliki kewenangan menahan. Ilustrasinya adalah pembeli menyerahkan uang cash, atau jatuh tempo. Jadi, jika dia memiliki kewenangan menahan barang yang dijual, maka menurut sebuh pendapat, kasus ini sama seperti pemerdekaan budak oleh pihak yang menggadaikan (*rahin*). Menurut pendapat yang lain: tidak demikian. Yang *shahih* bahwa hal tersebut tidak ada perbedaan.

Demikian juga ahli fikih berbeda pendapat dalam masalah hibah dan gadai. Yang *ashah* menurut para pengikut Asy-Syafi'i adalah melarang menjualnya kembali. Perbedaan pendapat juga terjadi dalam masalah mengawinkan. Yang *ashah* menurut para pengikut Asy-Syafi'i, perkawinan adalah masalah yang berbeda. Menurut mereka, tidak dibolehkan menjual kembali barang yang diperoleh melalui *tauliyah* dan *syirkah*. Imam Malik membolehkan keduanya disertai dengan pembatalan akad.

Tidak ragu lagi bahwa *syirkah* dan *tauliyah* adalah derivasi dari jual beli, sehingga keduanya termasuk ke dalam hadits tersebut. Sedang kebaradaan pembatalan akad (*iqalah*) disebut jual beli, terjadi perbedaan pendapat. Jadi, orang yang tidak mempunyai pandangan bahwa *iqalah* bukan jual beli, maka tidak memasukkannya ke dalam hadits tersebut. Imam Malik mengecualikan hal tersebut dengan berpegangan perbedaan qiyas. Para pengikutnya telah mengemukakan hadits mengenai hal tersebut, yang menghendaki keringanan.

٢٧٠- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ عَامَ الْفَتْحِ: إِنَّ اللهَ وَرَسُوْلَهُ حَرَّمَ بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيْرِ وَالأَصْنَامِ، فَقِيْلَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَرَأَيْتَ شُحُوْمَ الْمَيْتَةِ، فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا السُّفُنُ وَيُدْهِنَ بِهَا الْجُلُوْدَ وَيَسْتَصْبِحُ بِهَا النَّاسُ؟ فَقَالَ: لاَ هُوَ حَرَامٌ، ثُمَّ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: قَاتَلَ اللهُ الْيَهُوْدَ، إِنَّ اللهَ لَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ شُحُوْمُهَا جَمَّلُوْهُ، ثُمَّ بَاعُوْهُ فَأَكَلُوْا ثَمَنَهُ.

قَالَ: جَمَّلُوْهُ أَذَابُوْهُ.

270. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, bahwa dia pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda pada masa penaklukan kota

Makkah, "*Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengharamkan jual beli khamar, bangkai, babi, dan jual beli berhala.*" Lalu ada yang bertanya, "Wahai Rasulullah, tahukah engkau tentang minyak bangkai? Sesungguhnya ia digunakan sebagai pelumas kapal, memoles kulit, dan banyak orang menggunakannya untuk bahan bakar menyalakan lampu." Beliau bersabda, "*Tidak. Jual beli lemak bangkai tetap haram.*" Kemudian Rasulullah ﷺ ketika pertanyaan itu muncul bersabda, "*Semoga Allah membinasakan bangsa Yahudi. Sesungguhnya ketika Allah mengharamkan lemak atau minyak bangkai atas mereka, maka mereka mengolahnya dengan baik, kemudian menjualnya. Lalu mereka memakan uang hasil penjualannya.*"[130]

Penjelasan:

Penulis berkata: Redaksi جَمَلُوهُ "*mereka mengolahnya dengan baik*" maksudnya adalah mereka menghancurkannya atau melelehkannya.

---

130 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Redaksi إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ "*Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengaharmkan, ..*" demikian juga telah disebutkan dalam *Shahih* Al Bukhari dan Muslim dengan menyandarkan pekerjaan tersebut pada hadits *wahid*. Tampak dalam sebahagian kitab redaksi إِنَّ اللهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَا "*Sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya mengaharmkan*" dengan bentuk *tatsniyah* (arti dua), yaitu qiyas.
Demikian juga Ibnu Mardawaih telah meriwayatkannya dalam tafsir karyanya, yang masyhur adalah redaksi yang pertama.
Indikasinya adalah, ketika perintah Allah adalah perintah Rasul-nya juga, maka seolah-olah perintah tersebut satu paket. Menurut sebuh riwayat: sesungguhnya Rasulullah ﷺ mempunyai etika, sehingga beliau tidak menyatukan antara dirinya dengan nama Allah dalam dhamir tatsniyah. Karena ini adalah satu dari sekian yang dilontarkan kepada Al Khathib yang mengucapkan kata-kata: وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَقَدْ غَوَى "Siapa yang mendurhakainya, maka dia telah menyimpang (dari jalan yang benar)" lalu dia berkata: بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ قُلْ : وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ "Buruk sekali ucapanmu wahai Khathib. Ucapkanlah: Siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, ...".

Larangan haram jual beli khamr dan bangkai sekaligus menyatakan najisnya kedua barang tersebut. Karena pemanfaatannya tidak pernah sunyi, kadang khamr dimanfaatkan dalam banyak hal. Dan bangkai dimanfaatkan untuk makanan hewan pemburu[131].

---

131 Sayid Al Amir Ash-Shan'ani dalam Subulus Salam Syarah Bulughul Maram berkata: dalil-dalil yang menegaskan kenajisan khamr tidak kuat. Jadi, orang yang memposisikan najis sebagai motif larangan jual beli tersebut, maka hukum tersebut berdampak pada pelarangan jual beli seluruh barang najis. Padahal sekelompok ulama telah mengemukakan pendapat, bolehnya jual beli kotoran yang najis.
Menurut sebuh pendapat, kebolehan itu hanya berlaku bagi pembeli bukan penjual, karena pembeli mempunyai kebutuhan yang mendesak, tidak demikian dengan penjual. Najis tersebut merupakan *illat* atau motif pelarangan yang lemah. Ini semua menurut orang yang menetapkan najis sebagai motif pelarangan tersebut. Menurut pendapat *azhhar* dalil tentang peletakan motif pelarangan jual beli tersebut tidaklah lemah. Bahkan *illat* pelarangan itu adalah larangan haram itu sendiri, kami mempunyai pemahaman lain tentang sabda Nabi ﷺ لَمَّا حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ "ketika lemak bangkai itu diharamkan atas mereka", jadi beliau menjadikan larangan haram itu sendiri yang menjadi *illat* pelarangan jual beli tersebut, dan beliau tidak pernah menyinggung soal *illat* pelarangan ini.
Ketahuilah pada dasarnya semua barang yang berwujud adalah suci, larangan haram itu belum tentu menetapkan arti najis. Karena ganja itu diharamkan, padahal bendanya suci. Seluruh jenis narkotika dan bahan-bahan beracun yang bis membunuh tidak ada dalil yang menegaskannya barang yang najis. Bahkan sebaliknya kaidah mengatakan setiap barang najis adalah haram.
Hal ini karena hukum yang berkaitan dengan najis adalah pelarangan menyentuhnya dengan kondisi apa pun. Jadi hukum najisnya suatu benda menetapkan haramnya benda tersebut. Berbeda dengan hukum yang berhubungan dengan pelarangan haram. Karena pemakaian sutra dan emas hukumnya haram, padahal kedua barang ini suci ditinjau dari ketentuan syara' dan ijma' ulama.
Jadi, pelarangan haram memperjualbelikan khamr dan bangkai yang telah ditegaskan oleh banyak nash-nash syara', tentunya tidak otomatis memastikan kedua barang itu najis, akan tetapi harus mencari dalil yang lain yang tegas menjelaskan hal tersebut.
Jika tidak ada dalil yang lain, maka kedua barang tersebut ditetapkan sesuai dengan hukum asalnya yang telah disepakati yakni suci. Jadi, orang yang mengklaim selain yang telah disebutkan, maka dia harus mengemukakan dalilnya.
Perintah menjauhi minuman khamr adalah sama dengan perintah menjauhi perjudian dan segala pendukungnya, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah.

Sedang jual beli berhala diharamkan, karena tidak ada kemanfaatan yang diambil dari berhala tersebut berdasarkan bentuknya, tidak adanya kemanfaatan tersebut mencegah sahnya jual beli. Terkadang pelarangan jual beli berhala berdampak kuat dalam menjauhi berhala tersebut.

Redaksi أَرَأَيْتَ شُحُومَ الْمَيْتَةِ "tahukah engkau tentang lemak bangkai ..." bisa digunakan dalil yang menegaskan pelarangan menyalakan lampu menggunakan bahan bakar dari lemak bangkai, dan menjadikannya sebagai minyak pelumas kapal.Hal ini berdasarkan jawaban beliau ketika beliau ditanya mengenai hal tersebut. Beliau menjawab, لاَ. هُوَ حَرَامٌ "*tidak. Jual beli itutetap haram.*"

Penggunaan hadits ini sebagai dalil menyimpan maksud yang spekulatif, karena redaksi hadits tidak secara konkrit menegaskan hal tersebut.

Jadi, ada kemungkinan Nabi ﷺ ketika menyinggung pelarangan jual beli bangkai, mereka bertanya kepada beliau, "Tahukah engkau tentang lemak bangkai. Sesungguhnya lemak bangkai itu dipergunakan sebagai pelumas kapal", maksud mereka adalah bahwa berbagai kemanfaatan ini menghendaki kebolehan jual beli lemak bangkai tersebut. Lalu Nabi ﷺ menjawab: لاَ. هُوَ حَرَامٌ "*tidak. Jual beli itutetap haram.*"Kata ganti هُوَ dalam redaksi tersebut kembali pada الْبَيْعُ "jual beli". Seolah-olah beliau melakukan pengulangan pelarangan jual beli tersebut setelah beliau menerima penjelasan mengenai kemanfaatan barang yang dijual tersebut, karena takut menghilangkan berbagai kemaslahatan dan kemanfaatan yang telah disebutkan.

Redaksi قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودِ "*semoga Allah membinaskan kaum Yahudi* ..." adalah mengingatkan tentang motif yang melandasi pelarangn jual beli berbagai macam barang ini. Karena motofnya adalah pelarangan haram itu sendiri. Jadi, beliau memeperlihatkan kecaman terhadap

kaum Yahudi dalam pelarangan memakan uang hasil penjualan barang tersebut dengan pelarangan memakan lemak bangkai.

Ulama Malikiyah menggunakan sabda Nabi ini sebagai dalil atas pelarangan segala bentuk perantara (*adz-dzara'i*), ditinjau dari segi bahwa kecaman yang ditujukan kepada kaum Yahudi dengan pelarangan memakan uang hasil penjualan lemak bangkai itu bersumber dari pelarangan memakan barang aslinya. Memakan uang hasil penjualan lemak bangkai, tidak langsung memakan barang aslinya. Akan tetapi ketika hal tersebut menjadi faktor penyebab memakan barang aslinya dengan melihat sisi maksud yang sesungguhnya dari memakan uang tersebut, maka dari itu mereka layak menerima kecaman berupa pelarangan memakan uang hasil penjual lemak tersebut.

Bab: *Salam* (Pemesanan Barang)

٢٧١- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَدِمَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِيْنَةَ وَهُمْ يُسْلِفُوْنَ فِي الثِّمَارِ: السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلاَثَ، فَقَالَ: مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُوْمٍ، وَوَزْنٍ مَعْلُوْمٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُوْمٍ.

271. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ tiba di Madinah, pada waktu mereka sedang mengadakan mengadakan akad salam berupa buah-buahan: selama satu tahun, dua tahun dan tiga tahun. Lalu beliau bersabda, "*Apabila seseorang mengadakan akad salam berupa barang apa pun, maka*

hendaklah dia mengadakan akad salam dengan takaran yang pasti atau dengantimbangan yang pasti, sampai jatuh tempo yang pasti."[132]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil yang mengaskan kebolehan akad salam secara garis besar. Kebolehan akad salam telah disepakati ulama, tidak ada perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai akad salam ini.

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kebolehan mengadakan akad salam hingga satu dan dua tahun. Hadits ini dapat dijadikan dalil yang menegaskan kewenangan akad salam berupa barang yang dipetik di tengah berlangsungnya masa akad salam, jika barang telah ada ketika tibanya waktu yang dijanjikan, karena jika seseorang mengadakan akad salam berupa buah-buahan selama satu dan dua tahun, maka pasti buah tersebut pasti dipetik di tengah berlangsungnya masa akad salam, jika buah tersebut diartikan "buah yang masih berada di pohon (*ruthab*)"

Redaksi مَنْ أَسْلَفَ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ "*apabila seseorang mengadakan akad salam, maka dia hendaknya mengadakan akad salam dengan takaran yang pasti*" maksudnya adalah, jika pesanan (*muslam fih*) adalah barang yang diukur dengan takaran.

Redaksi وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ "*atau dengan timbangan yang pasti*" maksudnya adalah, jika *muslam fih* adalah barang yang diukur dengan timbangan. Huruf *wawu* di sini bermakna *au* (atau).

Jadi, kalau kita mangartikannya sesuai dengan zhahirnya, yakni makna *al jam'u* (penggabungan), maka tentunya dalam satu barang

---

132 HR. Al Bukhari dengan beragam redaksi yang bersumber dari berbagai *sanad*, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

harus menggabungkan antara *muslam fih* dengan takaran sekaligus timbangan. Hal ini akan membawa pada kelangkaan wujud barang tersebut. Dan kelangkaan wujud barang ini dapat menghalangi sahnya akad salam. Sehingga yang tepat tentunya diartikan sesuai penjelasan yang telah kami sebutkan. Maksud hadits tersebut adalah akad salam adakalanya menggunakan takaran dalam barang yang ditakar, dan menggunakan timbangan dalam barang yang ditimbang.

Redaksi إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ "*sampai jatuh tempo yang pasti*" memberikan kesimpulan pelarangan akad salam secara tunai. Kesimpulan hukum ini menjadi madzhab Imam Malik dan Abu Hanifah. Madzhab ini mempunyai pandangan bahwa perintah dalam sabda Nabi ﷺ فَلْيُسْلِفْ "*..., maka dia hendaknya mengadakan akad salam, ...*" dibatasi tempo sekaligus kepastian waktu.

Sedang mereka yang membolehkan salam secara tunai mempunyai pandangan bahwa perintah itu hanya dibatasi dengan kepastian waktu. Asumsinya adalah jika seseorang mengadakan akad salam dengan jatuh tempo, maka hendaklah dia mengadakan akad salam samapi jatuh tempo yang pasti, bukan jatuh tempo yang tidak pasti. Wallahua'lam.

Bab: Persyaratan atau Perjanjian dalam Jual Beli

٢٧٢- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: جَاءَتْنِي بَرِيْرَةُ، فَقَالَتْ: كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوقِيَّةٌ فَأَعِينِينِي! فَقُلْتُ: إِنْ أَحَبَّ أَهْلُكِ أَنْ أَعُدَّهَا لَهُمْ وَوَلَاؤُكِ لِي فَعَلْتُ، فَذَهَبَتْ بَرِيْرَةُ إِلَى أَهْلِهَا، فَقَالَتْ

لَهُمْ، فَأَبَوْا عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ مِنْ عِنْدِهِمْ وَرَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ، فَقَالَتْ: إِنِّي عَرَضْتُ ذَلِكَ عَلَى أَهْلِي، فَأَبَوْا إِلاَّ أَنْ يَكُوْنَ لَهُمُ الْوَلاَءُ، فَأَخْبَرَتْ عَائِشَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: خُذِيْهَا وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلاَءَ، فَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ، فَفَعَلَتْ عَائِشَةُ، ثُمَّ قَامَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي النَّاسِ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ؛ فَمَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُوْنَ شُرُوْطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ؟ كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ فَهُوَ بَاطِلٌ، وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ قَضَاءُ اللهِ أَحَقُّ، وَشَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلاَءُ لِمَنْ أَعْتَقَ.

272. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata: Suatu ketika Barirah datang kepadaku, lalu dia bercerita, "Aku telah mengadakan akad *kitabah* (cicilan untuk kemerdekaan dirinya) dengan para pemilik diriku sebesar sembilan *auqiyah*, setiap tahun mencicil satu *auqiyah*. Maka bantulah aku!" Lalu aku berkata, "Kalau para pemilik dirimu senang aku menyidiakannya bagi mereka, dan waris *wala* 'mu menjadi milikku, aku akan melakukan." Barirah lalu pergi menemui para pemilik dirinya. Dia lantas bercerita kepada mereka. Lalu mereka menolak keinginan Aisyah. Lalu dia beranjang dari sisi mereka, dan Rasulullah ﷺ sedang duduk.

Kemudian, dia berkata, "Aku telah menjelaskan keinginan tersebut kepada para pemilik diriku, namun mereka menolak kecuali waris *wala* ' menjadi milik mereka." Lalu Aisyah mengabarkan (kisah tersebut) kepada Rasulullah ﷺ. Lalu beliau bersabda, "*Ambilah dia, dan jelaskanlah terhadap mereka tentang waris wala ' tersebut. Karena sesungguhnya waris wala ' hanyalah diperuntukan bagi orang yang memerdekakan.*"

Setelah itu Aisyah melakukan hal tersebut, kemudian Rasulullah ﷺ berdiri menghadap orang banyak. Lalu beliau memuji Allah dan memuja-Nya. Kemudian bersabda, "*Amma ba'du (sesudah memuji dan memuja Allah). Apa kepentingan orang-orang yang mengajukan beragam persyaratan yang tida ada dalam Kitab Allah? Setiap persyaratan yang tidak ada dalam Kitab Allah adalah batal, sekalipun mencapai seratus persyaratan. Ketentuan hukum Allah lebih layak diikuti dan persyaratan atau janji Allah lebih kokoh. Sesungguhnya waris wala' itu diperuntukan bagi orang yang memerdekakan.*"[133]

Penjelasan:

Para ulama telah banyak menyampaikan pembahasan tentang hadits ini. Bahkan mereka telah membuat catatan khusus membahas hadits ini dan hal-hal yang berhubungan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam hadits ini. Dan kami akan menyampaikan tentang

---

133 HR. Al Bukhari di sejumlah tempat dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan Ibnu Majah.
Barirah ialah Bintu Shafwan, dia budak milik sekelompok orang dari kalangan Anshar, atau budak milik Abi Ahmad bin Jahsyin. Menurut sebuah riwayat, budak milik sebagian orang dari Bani Hilal. Dia adalah keturunan suku Qibthi, lalu mereka mengadakan akad *kitabah* dengannya. Kemudian mereka menjualnya ke Aisyah, dia merdeka di bawah suaminya yang bernama Mughits. Lalu Nabi ﷺ memintanya untuk memilih, lalu dia memilih bercerai dengannya. Jadi, tindakan tersebut hukumnya sunah.
Soal suaminya masih terjadi perbedaan pendapat: apakah dia berstatus orang merdeka atau budak? Yang *shahih*: dia seorang budak.
Dia mempunyai kisah bersama Abdul Malik bin Marwan. Dia berkata: Aku duduk bersama Barirah di Madinah sebelum aku menguasai pemerintahan ini. dia berkata: wahai Abdul Malik, aku perhatikan dirimu menyimpan banyak potensi, sesungguhnya kamu layak memegang pemerintahan ini. Jadi, jika memegang pemerintahan ini maka waspadalah terhadap persoalan darah. Karena aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda: "*Sesungguhnya seseorang tertolak dari pintu surga setelah dia bisa melihat surga, akibat sebatas bagian dari darah yang dia alirkan dari seorang muslim tanpa alasan yang benar.*"
Kisah ini telah dikemukakan oleh lebih dari seorang periwayat.

masalah tersebut satu demi satu, jika Allah menghendaki. Pembahasan tentang hadits dapat ditinjau dari berbagai segi.

Pertama, redaksi كَاتَبْتُ maksudnya adalah, aku melakukan akad cicilan pembayaran pembebesan diri dari perbudakan (*kitabah*). Adalah akad yang terkenal antara majikan (pemilik budak) dan budak. Redaksi tersebut ada kemungkinan berasal dari kata كِتَابَةِ الخَطِّ "pencatatan tulisan", karena akad ini berhubungan dengan pencatatan tentang sesuatu antara majikan dan budaknya. Dan ada kemungkinan berasal dari makna kesanggupan (*ilzam*).

Sebagaimana disebutkan dalam firman Allah ﷻ, كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا "..., *Sesungguhnya shalat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 103) Seolah-olah majikan ini menyatakan pada dirinya kesanggupan memerdekakan budak ketika telah lunas. Budak menyatakan pada dirinya kesanggupan melunasi harta yang mereka berdua sepakati dalam akad *kitabah.*

Kedua, mereka mengemukakan pendapat yang berbeda dalam masalah jual beli budak *mukatab*, yang terbagi menjadi tiga madzhab. Menolak, membolehkan, dan membedakan antara pembelian budak untuk dimerdekakan, sehingga ini boleh hukumnya, atau untuk dikondisikan sebagai pelayan, maka tidak boleh.

Ulama yang membolehkan jual beli budak mukatab, menarik kesimpulan menggunakan hadits ini. karena hadits telah membuktikan bahwa Barirah adalah budak mukatabah.

Sementara ulama yang menolak jual beli budak mukatab, perlu mengemukakan alasan penolakannya. Di antara alasan penolakannya adalah keterangan berikut ini: jual beli budak mukatab dibolehkan ketika kesulitan melunasi atau lemah mendapat penghasilan. Sehingga hadits tersebut didorong ke arah tersebut.

Di antara alasan penolakan jual beli budak mukatab adalah, Aisyah hanya membeli kitabahnya bukan status budaknya. Madzhab kedua menarik kesimpulan atas penolakan tersebut berdasarkan pernyataan Aisyah dalam sebagian riwayat "*Jika mereka menginginkan aku melunasi cicilanmu sebagai pengganti dirimu.*" Pernyataan Aisyah ini mengindikasikan bahwa yang dibeli adalah *kitabah* bukan status budaknya.

Sedang ulama yang membedakan antara pembelian budak untuk dimerdekakan dan lainnya, menurutnya tidak ada kesulitan untuk memahaminya. Karena dia mengemukakan pendapat, Aku membolehkan jual beli budak untuk dimerdekakan. Dan hadits tersebut sesuai dengan pendapat yang aku kemukakan.

Ketiga, jual beli budak dengan syarat dimerdekakan. Mereka mengemukakan pendapat yang berbeda dalam jual beli budak ini. Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat, yaitu:

1. Jual beli budak secara bersyarat itu hukumnya batal. Sebagaimana kasus kalau seseorang menjual barang dengan syarat pembeli tidak menjual atau menghibahkannya. Jual beli semacam ini hukumnya batal.
2. Pendapat yang *shahih* bahwa akad jual beli secara bersyarat ini hukumnya sah, hal ini sesuai dengan hadits tersebut.

Orang yang menolak jual beli budak dengan syarat dimerdekakan, menurut sebuah riwayat: dia menolak status Aisyah sebagai pembeli budak. Dan mengalihkannya pada bentuk pelunasan *kitabah* dari diri Barirah, atau secara khusus diartikan sebagai pembelian kitabah. Pendapat yang pertama lemah, serta bertentangan dengan redaksi hadits yang disampaikan dalam sebagian riwayat. Adalah sabda Nabi ﷺ ابتعي "*belilah*" Sedang pendapat kedua membutuhkan penegasan penolakan jual beli budak dengan syarat dimerdekakan, di samping

kebolehan jual beli kitabah. Ada satu orang tertentu yang berpendapat memilih penggabungan antara kedua hal ini. Inilah masalah yang memicu munculnya pendapat yang ketiga.

Keempat, jika kita mengemukakan sahnya jual beli budak dengan syarat dimerdekakan, apakah persyaratan ini sah atau batal? Asy-Syafi'i mempunyai dua pendapat dalam menjawab pertanyaan ini. Yang *ashah* dari kedua pendapat yang dikemukakannya adalah persyaratan tersebut sah. Karena Nabi ﷺ tidak pernah mengingkari kecuali persyaratan hak waris *wala'*. Sedang akad tersebut menyimpan dua hal: persyaratan dimerdekakan dan persyaratan *wala'*.

Pengingkaran hanya terjadi pada persyaratan kedua. Sehingga tinggalah persyaratan pertama yang diakui keberadaannya. Diambil dari redaksi hadits. Karena sabda Nabi اشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ "*jelaskanlah terhadap mereka tentang wala'*" menunjukan kepastian adanya janji dimerdekakan. Sehingga janji dimerdekakan itu termasuk dari suatu keniscayaan redaksi tersebut. Bukan hanya sekedar pengakuan persyaratan dimerdekakan tersebut.

Maksud sahnya persyaratan tersebut adalah keharusan memenuhi janji tersebut dari pihak pembeli. Jadi, jika dia menolak, apakah dia wajib dipaksa atau tidak? Ada pendapat berbeda dalam menjawab pertanyaan ini, yang mengemuka di kalangan para pengikut Asy-Syafi'i. Jika kita mengemukakan pendapat, pembeli tidak boleh dipaksa, maka kami menetapkan *khiyar* bagi penjual.

Kelima, menjanjikan waris *wala'* untuk penjual. Apakah janji ini membatalkan akad jual beli budak? Ada perbedaan pendapat dalam jawaban pertanyaan ini. Zhahir hadits menyatakan janji atau syarat ini tidak membatalkannya. Karena di dalam janji ini beliau telah bersabda اشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ "*jelaskanlah terhadap mereka tentang wala'*" dan Nabi ﷺ tidak akan mengizinkan dalam akad yang batal.

Jika kita menyatakan akad tersebut sah. Apakah persyaratan atau janji memerdekakan budak ini sah? Ada pendapat berbeda mengenai jawaban pertanyaan ini, yang dikemukakan dalam madzhab Asy-Syafi'i. Sedang pendapat yang menyatakan batalnya persyaratan tersebut, sesuai dengan redaksi hadits dan narasinya, di samping itu juga sesuai dengan qiyas ditinjau dari segi yang lain.

Adalah bahwa qiyas menghendaki bahwa akibat yang ditimbulkan suatu perbuatan memiliki hubungan khusus dengan seseorang yang menjadi faktor timbulnya akibat tersebut. Waris *wala*'sebagian akibat tindakan memerdekakan budak, sehingga ia memiliki hubungan khusus dengan orang yang menjadi faktor atau sebab timbulnya tindakan memerdekakan tersebut. Dia adalah pembeli yang memerdekakan. Pegangan dan pandangan yang dikemukakan dalam menjelaskan sahnya jual beli budak dan janji memerdekakan ini berhubungan erat dengan pembahasan makna yang tersirat dari sabda Nabi Nabi اشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلاَءَ "*jelaskanlah terhadap mereka tentang wala*'" dan pembahasan makna ini akan disampaikan kemudian.

*Keenam,*pembahasan yang paling sulit dalam hadits ini adalah pertanyaan: Bagaimana Nabi ﷺ mengizinkan jual beli dengan persyaratan yang batal?

Bagaimana beliau mengizinkan, hingga jual beli ini bergantung pada persyaratan ini, lalu penjual melaksanakan persyaratan tersebut. Kemudian beliau membatalkan persyaratannya?

Para ulama mengemukakan pendapat yang beragam dalam membahas kesulitan ini. Di antara mereka ada yang menganggap kesulitan ini sukar dipahami. Sehingga dia mengingkari redaksi ini. Maksud saya redaksi sabda Nabi Nabi اشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلاَءَ "*jelaskanlah terhadap mereka tentang wala*'", pernyataan ini diriwayatkan dari Yahya bin Aktsam. Pernyataan yang hampir sama aku terima dari Asy-

Syafi'i. Dia berkata: اشْتِرَاطُ الْوَلَاءِ "persyaratan waris *wala*'" telah diriwayatkan oleh Hisyam bin Urwah dari ayahnya, dia meriwayatkan redaksi ini seorang diri, tidak demikian dengan para periwayat hadits yang lainnya.Para periwayat yang lain memastikan redaksi tersebut dari Hisyam. Sementara mayoritas periwayat menetapkan redaksi ini karena periwayat redaksi ini orang yang tepercaya. Dan mereka mengemukakan pendapat yang berbeda dalam interpertasi dan penjelasan redakasi tersebut. Ada bergam tinjauan dalam interpretasi redaksi ini.

1) Redaksi لَهُمْ dalam hadits bermakna عَلَيْهِمْ, mereka mencoba mencari bukti pendukung mengenai pemahaman ini berdasarkan firman-Nya *Ta'ala* لَهُمُ اللَّعْنَةُ "*..., orang-orang Itulah yang memperoleh kutukan, ...*" (Qs. Ar-Ra'du [13]: 25) bermakna عَلَيْهِمْ. dan firman-Nya: وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا "*..., dan jika kamu berbuat jahat, Maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri,...*" (Qs. Al Israa` [17]: 7) bermakna عَلَيْهَا. Di dalam interpretasi ini menyimpan kelemahan. Pertama, karena narasi hadits dan kebanyakan dari redaksinya mengingkarinya. Alasan kedua, huruf *Lam* dalam redaksi لَهُمْ pada awal pembuatannya tidak menunjukan arti kepemilikan yang bermanfaat, akan tetapi kepemilikan yang bersifat mutlak. Jadi terkadang redaksi tersebut mengandung arti yang menunjukkan kepemilikan yang bermanfaat, dan terkadang tidak mengandung arti demikian.

2) Interpretasi yang saya pahami dari pernyataan sebagian ulama mutakhir dan kesimpulannya adalah: Persyaratan ini (waris *wala*') bermakna mengabaikan persyaratan yang bertentangan ketika para penjual mengajukan persyaratan

tersebut, dan tidak memperlihatkan perselisihan dalam masalah yang mereka inginkan.

Pembebasan (*takhliyah*) dan pengabaian (*at-tark*) (persyaratan) kadang diungkapkan menggunakan bentuk yang menunjukkan arti mengerjakan (*fi'l*). tidak tahukan kami bahwa redaksi *al idzn* (restu) dari Allah kadang diungkapkan untuk menunjukkan arti kemampuan mengerjakan (*at-tamkin alal fi'l*) dan kebebasan (*takhliyah*) antara hamba dan Allah. Sekalipun secara *zhahir* menghendaki arti *ibahah* (kebebasan bertindak) dan *tajwiz* (pembolehan bertindak).

Ungkapan tersebut ditemukan dalam Kitab Allah ﷻ: وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ "..., *Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah, ...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 102).

Maksud yang dikehendaki dengan redaksi الإذن "izin" di sini bukan berarti Allah memberikan kebebasan untuk berbuat kemudharatan dengan sihir. Akan tetapi ketika Allah membebaskan antara mereka dengan berbuat kemudharatan, maka pengertian itu diungkapkan dengan redaksi الإذن "izin" berupa majaz. Interpretasi ini – sekalipun sifatnya spekulatif – hanya saja sudah keluar dari arti yang sebenarnya tanpa ada indikasi yang konkrit tentang majaz tersebut ditinjau dari segi redaksinya.

3) Redaksi اشتراط, شرط dan redaksi yang ditashrif dari redaksi tersebut, sesungguhnya menunjukan arti pemberitahuan (*al i'lam*) dan penjelasan (*al izhhar*). Di antara arti tersebut adalah redaksi أشراط الساعة "tanda-tanda yang memberitahukan hari Kiamat", الشرط اللغوى والشرعى "penjelasan ditinjau dari segi bahasa dan istilah syara'"

Di antara arti tersebut adalah pernyataan Uwais bin Hajar فَأَشْرَطَ فِيهَا نَفْسَهُ maksudnya "dia memberitahukan dan menjelaskannya"[134]. Jika demikian, maka redaksi sabda Nabi Nabi اشْتَرِطِي"*jelaskanlah* ... "", diarahkan pada makna أَظْهِرِي حُكْمَ الْوَلَاءِ وَبَيِّنِيهِ وَإِعْلَمِي: أَنَّهُ لِمَنْ أَعْتَقَ"jelaskanlah hukum *wala'*, terangkanlah tentangnya dan beritahukanlah bahwa *wala'* diperuntukan bagi orang yang memerdekakan.", kebalikan dari interpretasi yang disampaikan penanya dan pemahamannya mengenai hadits ini.

4) Menurut riwayat yang disampaikan bahwa Nabi ﷺ menginformasikan kepada mereka "*bahwa waris wala' itu diperuntukan bagi orang yang memerdekakan budak*" Kemudian mereka mengajukan persyaratan yang bertentangan dengan ketentuan hukum ini, ketentuan yang telah mereka ketahui, sehingga redaksi ini disampaikan sebagi bentuk pembelajaran, kecaman, dan menanamkan rasa takut, karena mereka telah melawan hukum syara'.

Kesimpulan akhir dalam pembahasan ini adalah mengeluarkan redaksi perintah tersebut dari arti leteralnya. Redaksi perintah kerap disampaikan keluar dari makna leteralnya dalam berbagai situasi, yang mencegah memberlakukannya sesuai dengan arti leteralnya. Seperti firman Allah ﷻ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ "*Perbuatlah apa yang kamu kehendaki...*" (Qs. Fushshilat [41]: 40).فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ"*Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir"...*" (Al Kahfi [18]: 29).

Berdasarkan tinjauan ini dan asumsi yang telah disebutkan, maka tidak ada lagi unsur penipuan (*ghurur*).

---

[134] Adalah sebagaian dari setengah bait, asalnya adalah:
Dia menjelaskannya pada dirinya. Dia adalah orang yang teguh pegangannya
Dia terjatuh dan berserah diri dengan banyak faktor yang dimilikinya

5) Pembatalan syarat yang diajukan ini sebagai bentuk hukuman, karena tindakan mereka yang melawan hukum syara'. Karena pembatalan persyaratan ini menghendaki pengenaan denda ganti rugi berupa hartayang sebanding dengan persyaratan tersebut, sebagai bentuk permohonan ampun karena persyaratan yang bertentang dengan hukum syara' tersebut. Ini termasuk bagian dari hukuman denda berupa harta, seperti terhalangnya pembunuh mendapat warisan (orang yang dibunuhnya).

6) Pembatalan persyaratan tersebut hanya berlaku dalam kasus ini, tidak berlaku secara umum dalam segala bentuk kasus. Faktor pembatasan pembatalan persyaratan ini adalah: Tindakan berlebihan dalam mencegah mereka untuk menjauhi persyaratan yang melawan hukum syara'. Sebagaimana kasus pembatalan haji untuk melakukan umrah berlaku khusus berkaitan dengan peristiwa tersebut, sebagai sikap keras dalam menghilangkan sesuatu yang menimpa mereka, yakni penolakan mengerjakan umrah pada bulan-bulan haji. Pandangan ini telah dikemukakan oleh sebagian pengikut Asy-Syafi'i. Sebagian ulama mutakhir dari kalangan mereka menetapkannya sebagai pendapat yang *ashah* mengenai interpertasi hadits ini[135].

7) Dari pembahasan hadits ini adalah: bahwa kata إِنَّمَا menunjukan arti pembatasan (*hashr*) karena kalau tidak bermakna pembatasan, maka tentunya dalam menetapkan waris *wala'* bagi orang memerdekakan tidak harus menghilangkannya dari orang yang tidak memerdekakannya. Akan tetapi redaksi ini disinggung dalam hadits ini bertujuan menjelaskan penghilangan hak

135 Adalah Imam An-Nawawi dalam *Syarah Muslim.*

waris *wala`* dari orang yang tidak memerdekakan. Jadi, tujuan ini menegaskan bahwa redaksi tersebut menghendaki pembatasan.

8) Tidak ada pendapat berbeda yang dikemukakan dalam masalah penetapan waris *wala`* terhadap orang yang memerdekakan untuk dirinya, sesuai dengan hadits tersebut.

Mereka mengemukakan pendapat yang berbeda dalam kasus seseorang yang memerdekakan budak dengan syarat dia tidak berhak memperoleh waris *wala`*. Adalah sesuatu yang kerap diungkapkan dengan istilah pembebasan tak bersyarat (*sa`ibah*). Madzhab Asy-Syafi'i menyatakan batalnya persyaratan ini, dan menetapkan waris *wala`* untuk orang yang memerdekakan budak. Hadits ini dapat dibuat pegangan dalam masalah penetapan waris *wala`* tersebut.

9) Hadits ini menunjukan penetapan *wala`* dalam seluruh bentuk pemerdekaan, seperti memerdekakan dengan cicilan, pemerdekaan secara bersyarat dan lain sebagainya.

10) Hadits ini menghendaki pembatasan waris *wala`* bagi orang yang memerdekakan, dan menetapkan pembatasan faktor dalam memerdekakan budak. Pembatasan ini menghendaki bahwa tidak ada hak waris *wala`* sebab sumpah, berkat pertolongan, keislaman seseorang di tangan seseorang, dan tidak pula sebab dia menemukan barang yang tercecer. Kesemua bentuk faktor pembebasan budak ini menyimpan perbedaan pendapat di antara ahli fikih. Madzhab Asy-Syafi'i menyatakan tidak ada hak waris *wala`* di dalam satu dari sekian contoh kasus tersebut, hal ini sesuai dnegan hadits tersebut.

11) Hadits ini adalah dalil tentang kebolehan mengadakan akad *kitabah*, dan kebolehan budak wanita (*amat*) yang berstatus menikah mengadakan akad *kitabah*.

12) Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan tentang cicilan akad *kitabah*. Sesuai dengan pernyataan Barirah كَاتَبْتُ أَهْلِي عَلَى تِسْعِ أَوَاقٍ فِي كُلِّ عَامٍ أُوْقِيَّةٌ "Aku mengadakan akad cicilan (*kitabah*) dengan para pemilikku sebesar sembilan *auqiyah, setiap tahunnya satu auqiyah*" Di dalam pernyataan ini tidak terlihat *kitabah* secara tunai, sehingga dia mengatakan demikian.

13) Redaksi مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُوْنَ شُرُوْطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللهِ "*Apakah kepentingan orang-orang yang mengajukan berbagai persyaratan yang tidak ada di dalam Kitab Allah?*' ada kemungkinan yang dimaksud Kitab Allah oleh Rasulullah adalah hukum Allah, atau pernyataan tersebut bertujuan untuk meniadakan anggapan persyaratan tersebut ada dalam Kitab Allah, dengan perantara atau pun tanpa perantara. Karena syariat seluruhnya ada dalam Kitab Allah, baik itu melalui medium seperti berbagai ketentuan hukum yang tertulis dalam Al Qur`an, atau melalui medium firman Allah ﷻ: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ "*Apa yang diberikan Rasul kepadamu, Maka terimalah...*" (Qs. Al Hasyr [59]: 7) dan firman-Nya: أَطِيْعُوْا اللهَ وَأَطِيْعُوْا الرَّسُوْلَ "*...,taatilah Allah dan taatilah Rasul (nya),...*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 59).

Redaksi قَضَاءُ اللهِ أَحَقُّ "*ketentuan hukum Allah lebih berhak*" maksudnya adalah, lebih berhak diikuti dari pada persyaratan yang melawan hukum syara'.

Redaksi شَرْطُ اللهِ أَوْثَقُ "*persyaratan Allah lebih kokoh*" maksudnya adalah, untuk diikuti segala batasan-batasannya. Redaksi ini mengandung dalil tentang kebolehan membuat sajak yang tidak menyulitkan.

٢٧٣- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّهُ كَانَ يَسِيرُ عَلَى جَمَلٍ فَأَعْيَى، فَأَرَادَ أَنْ يُسَيِّبَهُ، فَلَحِقَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَدَعَا لِي وَضَرَبَهُ، فَسَارَ سَيْرًا لَمْ يَسِرْ مِثْلَهُ، ثُمَّ قَالَ: بِعْنِيهِ بِأُوْقِيَّةٍ! قُلْتُ: لاَ، ثُمَّ قَالَ: بِعْنِيهِ! فَبِعْتُهُ بِأُوْقِيَّةٍ وَاسْتَثْنَيْتُ حُمْلاَنَهُ إِلَى أَهْلِي. فَلَمَّا بَلَغْتُ أَتَيْتُهُ بِالْجَمَلِ فَنَقَدَنِي ثَمَنَهُ، ثُمَّ رَجَعْتُ فَأَرْسَلَ فِي إِثْرِي، فَقَالَ: أَتَرَانِي مَاكَسْتُكَ لآخُذَ جَمَلَكَ؟ خُذْ جَمَلَكَ وَدَرَاهِمَكَ فَهُوَ لَكَ.

273. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, bahwa dia bepergian mengendarai onta. Lalu unta itu tampak keletihan, lantas dia berniat meninggalkannya. Lalu Nabi ﷺ menemuiku. Setelah itu beliau berdoa untuku, dan memukulnya, lalu unta itu berjalan dengan gerakan yang tidak sebagaimana biasanya. Kemudian beliau bersabda, "*Jualah kepedaku unta tersebut dengan satu auqiyah.*" Aku berkata, "Tidak." Kemudian beliau bersabda, "*Jualah kepadaku unta ini.*"Lalu aku menjualnya kepada beliau seharga satu auqiyah. Aku meminta pengecualian membawa muatannya kepada keluargaku. Ketika aku telah sampai, maka aku menemui beliau dengan membawa unta. Kemudian beliau menyerahkan uang cash kepadaku. Kemudian aku pulang. Lalu beliau melepasnya di belakangku, kemudian beliau bersabda, "*Apakah kamu menduga bahwa aku memintamu menurunkan harga, agar aku bisa mengambil ontamu? Ambilah ontamu dan beberapa keping uang dirham milikmu. Karena itu adalah milikmu*"[136]

---

[136] HR. Al Bukhari di banyak tempat dengan beragam redaksi, yang panjang maupun berupa ringkasan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Setelah meriwayatkan hadits ini At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini *shahih*.

Penjelasan:

Hadits ini menyimpan satu dari sekian tanda kenabian, dan satu dari sekian mukjizat Rasulullah ﷺ.

Jual beli unta dan pengecualian mengangkut muatan ke Madinah. Imam Malik membolehkan jual beli semacam ini, selama berlangsung dalam tempo yang singkat. Sedang *zhahir* madzhab Asy-Syafi'i menyatakan menolak jual beli semacam ini. Menurut sebuah riwayat jual beli semacam ini boleh, karena mengikuti kebolehan jual beli rumah yang disewakan. Karena manfaat rumah tersebut statusnya dikecualian. Madzhab Asy-Syafi'i adalah yang pertama.

Orang yang mengemukakan alasan ini mengenai hadits tersebut berdasarkan madzhab ini adalah, tidak memposisikan pengecualian tersebut sebagai persyaratan yang sesungguhnya disepakati di dalam akad tersebut, akan tetapi sebagai bentuk sedekah Rasulullah ﷺ berupa pemberian muatan kepadanya, atau persyaratan tersebut lebih dihulu dibanding akad.

Sedang berdasarkan *zhahir* madzhab Asy-Syafi'i, persyaratan yang membatalkan akad adalah persyaratan yang menyertai akad dan bercampur dengan akad.

Sebagian ulama menyatakan bahwa perbedaan para periwayat dalam mengemukakan beragam redaksi hadits ini termasuk sesuatu yang menghalangi penggunaan hadits ini sebagai dalil atas masalah ini. Karena, sebagian redaksi hadits secara konkrit menyinggung persyaratan tersebut, dan sebagian yang lain tidak menyinggungnya. Sehingga dia mengemukakan pendapatnya: jika berbagai riwayat yang dikemukakan itu berbeda-beda, sedang alasan tersebut hanya menggunakan sebagian riwayat dengan mengabaikan riwayat yang lain, maka penggunaan hadits tersebut sebagai landasan hukum mesti dihentikan.

Menurut pendapat kami, hadits ini *shahih*. Akan tetapi dengan catatan adanya kesamaan antara berbagai riwayat tersebut atau paling tidak hampir mendekati sama. Sedang jika bisa dilakukan pengunggulan (*tarjih*) sebagian riwayat – dengan alasan periwayatnya lebih banyak atau lebih memahami atau hafal hadits, maka semestinya riwayat tersebut bisa digunakan. Sebab, yang paling lemah sekalipun tidak menghalangi untuk mengamalkan yang lebih kuat, dan yang terungguli tidak mencegah untuk berpegangan dengan dalil yang rajih. Jadi berpeganganlah dengan kaidah berikut ini.

Karena kaidah ini berguna dalam sejumlah situasi. Di antaranya adalah, para ulama ahli hadits memeberikan alasan hadits dengan istilah *idhthirab* (hadits dengan redaksi yang kacau) dan mereka menghimpun sejumlah riwayat, sehingga tergambar dalam hati suatu formula yang menetapkan pandangan bahwa hadits ini *dha'if*.

Tindakan yang wajib dilakukan adalah menelaah kembali berbagai *sanad* atau jalur periwayatan hadits tersebut. Jadi, jika sebagian*sanad* atau periwayat hadits ini ada yang *dha'if*, maka ini dapat mengelienasi riwayat tersebut dari level yang dapat dijadikan pegangan. Dan tidak menghalangi untuk memegangi yang *shahih* serta kuat. Sebagai penyempurna pembahasan ini ada pembahasan yang lain. Madzhab Imam Malik menyatakan —sekalipun memegangi *zhahir* hadits tersebut—, dia mencoba membatasinya dengan mengecualikan masa yang singkat. Terkadang menurut sebuah pendapat, sesuangguhnya hadits ini menyampaikan pesan yang memang menghendaki demikian.

Hadits ini kadang diposisikan sebagai sumber hukum kebolehan jual beli rumah yang disewakan, yakni dengan memposisikan pengecualian yang disebutkan dalam hadits sebagai pokok qiyas (kasus yang sudah ada hukumnya). Dan jual beli rumah diposisikan sama dengan jual beli unta dalam segi tujuannya. Sehingga hukum tersebut dapat ditetapkan, hanya saja keberadaan kasus semacam ini dianggap

sama dengan kasus yang bersumber dari hadits, dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya masih menyimpan perdebatan.

٢٧٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيْعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلاَ تَنَاجَشُوْا وَلاَ يَبِعِ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيْهِ، وَلاَ يَخْطُبْ عَلَى خِطْبَتِهِ، وَلاَ تَسْأَلِ الْمَرْأَةُ طَلاَقَ أُخْتِهَا لِتَكْفِيَ مَا فِي صَحْفَتِهَا.

274. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang orang yang bertempat tinggal menetap tidak boleh mengadakan jual beli dengan orang nomaden. Janganlah kalian mengadakan jual beli *najsy*. Janganlah seseorang menawar barang yang sudah ditawar saudaranya. Tidak boleh melamar wanita yang telah dilamar saudaranya. Janganlah seorang wanita meminta saudara perempuannya bercerai (maksudnya menikah) karena dia menumpahkan isi mangkuknya."[137]

Penjelasan:

Pelarangan jual beli orang yang bertempat tinggal menetap dengan orang yang nomaden dan seseorang yang menawar barang yang sudah ditawar saudaranya, pembahasan tentang ini telah disampaikan.

Sedangkan pelarangan melamar wanita, ahli fikih telah mengaktualisasikan kemutlakan larangan tersebut dengan dua tinjauan:

Pertama, mereka membatasi larangan tersebut dalam situasi saling menyukai dan ada kecocokan antara si pelamar dan wanita yang

137 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasaa`i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah. Hanya saja sebahagian mereka ada yang menyebutkan sepenggal dari awalnya dalam bab tertentu dan sepenggal dari akhir hadits.

dilamar. Sesudah itu mereka baru mengemukakan pandangan yang menentang perkara yang dapat mewujudkan adanya larangan melamar wanita yang sudah dilamar. Mereka mengemukakan berbagai hal yang tidak bersumber dari hadits tersebut.

Sementara itu kalau lamaran itu terjadi sebelum adanya rasa saling menyukai (*tarakun*), maka tidak dilarang. Karena mempertimbangkan tujuan yang memicu lamaran semacam ini diharamkan. Yaitu terjadinya permusuhan, kebencian, dan kesedihan hati.

Kedua, ini adalah pendapat ulama Malikiyah bahwa larangan tersebut hanya berlaku bagi dua orang yang mempunyai sifat yang hampir sama. Kalau pelamar pertama orangnya fasik, sedang pelamar kedua orangnya shalih, maka lamaran dalam kasus semacam ini tidak masung dalam lingkup larangan tersebut.

Madzhab Asy-Syafi'i menyatakan, jika seseorang mengerjakan larangan tersebut, dan dia melamar wanita yang telah dilamar saudaranya, maka akad nikah tidak batal dan tidak rusak. Karena tujuan larangan itu adalah untuk menghindari timbulnya permusuhan dan kebencian. Tujuan ini tidak mencedrai rukun dan persyaratan nikah.

Adapun masalah pelarangan terhadap seorang wanita untuk meminta saudara perempuannya bercerai (maksudnya menikah), di dalam larangan ini banyak menggunakan redaksi majaz. Sehingga redaksi "bercerai" diartikan melangsungkan akad nikah seperti pengosongan mangkuk sesudah terisi penuh. Redaksi ini menyimpan makna lain, yaitu isyarat yang menunjukan arti rezeki, karena pernikahan menetapkan kewajiban memberi nafkah, karena mangkuk dan memenuhinya (dengan makanan) termasuk dari rezeki, sedang menumpahkan mangkuk adalah mengubah rezeki.

Bab: Riba dan *Sharf* (Transaksi Penukaran Uang)

٢٧٥- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الذَّهَبُ بِالْوَرِقِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ، وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ رِبًا إِلاَّ هَاءَ وَهَاءَ.

275. Diriwayatkan dari Umar bin Al Khathab ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Uang emas ditukar dengan uang perak adalah riba, kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung. Gandum putih ditukar dengan gandum putih adalah riba, kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung. Gandum merah ditukar dengan gandum merah adalah riba, kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung.*"[138]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukan tentang kewajiban melakukan transaksi secara tunai (*hulul*). Dan mengharamkan melakukan transaksi secara kredit dalam jual beli uang emas dengan perak, gandum putih ditukar dengan gandum putih, dan gandum merah ditukar dengan gandum merah kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung.

Redaksi هَاءَ وَهَاءَ "*jika dilakukan serah terima secara langsung*" dibuat pertama kali untuk menunjukkan arti serah terima secara tunai (*taqabudh*). Redaksi ini dibaca panjang serta dibaca dengan harakat *fathah*.

Sesudah memenuhi persyaratan tersebut selanjutnya para ulama mengemukakn pendapat yang berbeda. Asy-Syafi'i misalnya memandang bahwa transaksi secara tunai dan serah terima dilakukan

---

[138] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

dalam satu majlis akad. Jika persyaratan itu telah terpenuhi, maka persyaratan yang lain tidak lagi menjadi bahan pertimbangan. Masih menurut Asy-Syafi'i, lamanya transaksi yang dilakukan di majlis akad tidak masalah, jika akad dilakukan secara langsung.

Sedang Imam Malik menekankan persyaratan lebih berat daripada ini. Dia tidak memberikan toleransi dengan lamanya transaksi yang dilakukan di majlis akad, sekalipun dilakukan serah terima langsung di dalam majlis tersebut. Pendapat Imam Malik ini lebih mendekati pada hakekat redaksi hadits tersebut, sedang pendapat yang pertama lebih tepat dimasukan dalam kategori majaz.

Persyaratan ini tidak hanya berlaku pada barang yang sejenis. Akan tetapi jika kedua barang mempunyai *illat* (fungsi) yang sama, —contohnya seperti mata uang atau alat tukar dalam emas dan perak, makanan pokok dalam keempat barang tersebut, atau lainnya yakni sesuatu yang dapat diposisikan sebagai *illat*—, maka semua itu mengendaki haramnya melakukan transaksi secara kredit.

Hadits ini telah memuat kedua hal ini sekaligus, di mana Nabi melarang penjualan dengan cara demikian antara uang emas ditukar dengan uang perak, antara gandum putih ditukar dengan gandum putih, dan gandum merah ditukar dengan gandum merah. Kedua barang yang diperjualbelikan ini adalah sejenis. Sedang yang pertama (uang emas ditukar dengan uang perak) dua jenis yang berbeda yang dipersatukan oleh satu *illat* (mata uang).

٢٧٦- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ تَبِيْعُوْا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ مَثَلاً بِمَثَلٍ، وَلاَ تَشُفُّوْا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيْعُوْا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلاَّ مَثَلاً بِمَثَلٍ، وَلاَ

تَشُفُّوْا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَلاَ تَبِيْعُوْا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ. وَ فِي لَفْظٍ: إِلاَّ يَدًا بِيَدٍ. وَفِي لَفْظٍ: إِلاَّ وَزْنًا بِوَزْنٍ مَثَلاً بِمَثَلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ.

276. Diriwayatkan dari Abi Sa'id Al Khudri ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Janganlah kalian mengadakan jual beli uang emas ditukar dengan emas kecuali dengan jenis yang sama. Dan janganlah kalian menambahi sebagian darinya melebihi sebagian yang lain. Janganlah kalian mengadakan jual beli uang perak ditukar dengan uang perak kecuali dengan ukuran yang sama. Dan janganlah kalian menambahkan sebagian darinya melebihi sebagian yang lain. Dan janganlah kalian mengadakan jual beli dari barang-barang yang telah disebutkan itu secara kredit.*"

Redaksi lain menyebutkan "*Kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung.*" Redaksi lain lagi menyebutkan, "*Kecuali dengan timbangan yang sama, barang yang sejenis serta ukuran yang sama.*"[139]

Penjelasan:

Hadits ini memuat dua permasalahan, yaitu:

Pertama, mengharamkan adanya penambahan dalam berbagai jenis kekayaan yang mengandung unsur riba ketika mempunyai jenis yang sama. Hadits ini secara tegas menerangkan dalam masalah uang emas yang ditukar dengan uang emas, yakni redaksi إِلاَّ مِثْلاً بِمِثْلٍ. وَلاَ تُشِفُّوا بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ "*kecuali dengan jenis yang sama. Dan janganlah kalian menambahi sebagian darinya melebihi sebagian yang lain.*"

---

139 HR. Al Bukhari, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ahmad.
Kata الشِّف dibaca dengan harakat *kasrah* pada huruf *syin,* maknanya adalah penambahan. Kadang digunakan untuk menunjukan arti pengurangan, maksud yang dikehendaki dalam hadits ini adalah لاَ تُفَضِّلُوا "*janganlah kalian menambahi*".

Kedua, mengharamkan penangguhan serah terima kedua barang. Ketentuan ini diambil dari redaksi وَلاَ تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ "*dan janganlah kalian mengadakan jual beli dari barang-barang yang telah disebutkan itu secara kredit.*" Sedang kekayaan yang mengandung unsur riba lainnya adalah kekayaan, yang di antaranya jika telah disebutkan secara tegas dalam hadits yang lain, maka ketentuannya diberlakukan berdasarkan nash tersebut, jika tidak maka para ahli qiyas mengqiyaskannya.

Redaksi إِلاَّ يَدًا بِيَدٍ "*kecuali jika dilakukan serah terima secara langsung*" dalam riwayat yang lain, menuntut pelarangan penangguhan serah terima kedua barang.

Redaksi وَزْنًا بِوَزْنٍ "*dengan timbangan yang sama*" menuntut mempertimbangkan kesamaan antara kedua barang, ditetapkan bahwa kesamaan dalam sabda nabi ini maksudnya adalah kesamaan dengan timbangan berat bukan dengan takaran. Ulama fikih telah menetapkan keserupaan itu wajib berdasarkan ukuran yang diakui syara'. Jadi, kalau barang itu ditimbang, maka diukur dengan timbangan, sedang barang yang ditakar, maka diukur dengan takaran.

٢٧٧- عَنْ أَبِي سَعِيْدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَ بِلاَلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ بِتَمْرٍ بُرْنِيٍّ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ أَيْنَ هَذَا؟ قَالَ بِلاَلٌ: كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِيْءٌ فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِيَطْعَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِنْدَ ذَلِكَ: أَوْه أَوْه عَيْنُ الرِّبَا عَيْنَ الرِّبَا، لاَ تَفْعَلْ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ.

277. Diriwayatkan dari Abi Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata, "Bilal datang menemui Rasulullah ﷺ dengan membawa kurma *barniy*. Nabi ﷺ lantas bertanya kepadanya,'*Dari manakah kurma ini?* Bilal menjawab,'Kami mempunyai kurma yang jelek, lalu kami menjualnya dua sha' ditukar dengan satu sha', untuk persiapan makan Nabi ﷺ'. Ketika mengetahui hal tersebut, Nabi ﷺ bersabda, '*Oh, ah (mengaduh), itu barang riba, itu barang riba, janganlah kamu lakukan. Akan tetapi jika kamu hendak membeli, maka jualah kurma tersebut terlebih dahulu dengan penjualan yang lain, kemudian belilah dengan hasil penjualan tersebut*'."[140]

Penjelasan:

Hadits ini adalah nash yang mengharamkan riba *fadhl* (jual beli dengan tambahan pada salah satu jenis barang yang dipertukarkan) dalam jenis makanan berupa kurma. Jumhur ulama sepakat mengenai hukum tersebut. Ibnu Abbas mengemukakan pendapat yang berbeda dalam masalah keharaman riba *fadhl*. Setelah hal tersebut diklarifikasi, maka menurut sebuah riwayat: dia menarik pendapatnya tersebut.

Sekelompok ulama membuat kesimpulan dari hadits ini, dengan membolehkan penggunaan berbagai medium (*dzara'i*). setelah memperhatikan redaksi بِعْ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ "*maka jualah kurma tersebut terlebih dahulu dengan penjualan yang lain, kemudian belilah dengan hasil penjualan tersebut*." Karena sesungguhnya beliau membolehkan menjualnya dan membeli secara mutlak, dan tidak beliau memisahkan antara menjualnya kepada orang yang akan menjualnya

140 HR. Al Bukhari, Muslim dan An-Nasa'i.
Al barniy adalah jenis kurma yang kuning dan bulat, adalah jenis kurma terbaik. Bentuk mufradnya adalah *barniyah*, sebagaimana dikemukakan oleh pemilik Al Muhkam.

kembali kepadanya, atau kepada orang lain, dan tidak memisahkan antara niatnya untuk membeli yang lebih banyak atau tidak.

Mereka yang menolak penggunaan berbagai medium (*dzara`i*) menjawab,bahwa perintah itu bersifat mutlak tetapi tidak umum, sehingga perintah ini diarahkan pada penjualan kepada selain penjual (yang hendak menjual kembali barangnya kepada pembeli), atau diarahkan pada selain praktek yang mereka tolak. Karena sesuatu yang bersifat mutlak dalam prakteknya dianggap cukup dengan melakukan satu bentuk perbuatan. Jawaban ini masih menyimpan perdebatan.

Karena kami tidak membedakan antara berbuat sesuatu yangnyata-nyata bersifat mutlak, sebagaimana kasus jika seorang suami berkata kepada istrinya: Jika kamu masuk rumah, maka kamu adalah wanita yang tertalak. Jadi, pekerjaan ini menjadi nyata dengan sekali masuk rumah. Dengan berbuat sesuatu yang bersifat mutlak, namun yang dikehendaki adalah sesuatu yang dibatasi (muqayyad), karena redaksi ini beralih dari yang mutlak menjadi terbatas.

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa perbedaan dalam segi sifat (kualitas barang) tidak dapat digunakan sebagai bahan pertimbangan dalam membolehkan penambahan kadar barang.

Redaksi بِبَيْعٍ آخَرَ "*dengan jual beli yang lain*" memuat kemungkinan yang dikehendaki beliau adalah barang lain yang dijual, maksudnya adalah kurma yang lain. Ada juga kemungkinan maksudnya adalah penjualan dengan sifat atau bentuk yang lain, dengan memposisikan huruf *Ba`* sebagai huruf tambahan. Seolah-olah beliau bersabda, بِعْهُ بَيْعًا آخَرَ "juallah kurma itu dengan penjualan yang lain atau berbeda."

Redaksi ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ "*kemudian gunakan itu untuk membelinya*" menguatkan kemungkinan yang pertama.

٢٧٨- عَنْ أَبِي الْمِنْهَالِ، قَالَ: سَأَلْتُ الْبَرَاءَ بْنَ عَازِبٍ وَزَيْدَ بْنَ أَرْقَمٍ عَنِ الصَّرْفِ؟ فَكُلُّ وَاحِدٍ يَقُوْلُ: هَذَا خَيْرٌ مِنِّي وَكِلاَهُمَا يَقُوْلُ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الذَّهَبِ بِالْوَرِقِ دَيْنًا.

278. Diriwayatkan dari Abi Al Minhal, dia berkata: Aku bertanya kepada Al Bara` bin Azib, dan Zaid bin Arqam tentang *sharf* (transaksi penukaran uang)? Masing-masing berkata,"Orang ini lebih baik atau lebih tepat menjawab pertanyaan ini dibanding aku." Keduanya berkata, "Rasulullah ﷺ melarang jual beli uang emas ditukar dengan uang perak secara kredit."[141]

Penjelasan:

Hadits mengandung dalil tentang sikap tawadhu' (rendah hati) dan pengakuan akan hak-hak istimewa yang dimiliki para tokoh besar.

Hadits ini adalah teks yang mengharamkan riba *nasi`ah* (jual beli yang ditangguhkan pada masa tertentu) dalam barang yang telah disinggung dalam hadits —yaitu penukaran uang emas dengan uang perak—, karena kedua barang ini menyimpan *illat* yang sama, yaitu sebagai mata uang atau alat tukar (*naqdiyah*). Demikian pula dengan keempat jenis barang yang lain, maksud saya adalah gandum putih dan barang yang telah disinggung secara bersamaan. Sebab, keempat jenis barang itu mengandung *illat* lain yang sama. Sehingga sebagian dari keempat jenis barang itu tidak boleh ditukar dengan sebahagain yang lain secara kredit (*nasi`ah*).

Kewajiban yang harus dilakukan dalam memperjualbelikan barang yang dilarang melakukannya secara kredit adalah, *at-tanajur* dalam melakukan jual beli.Maksud saya adalah jual beli tidak

141 HR. Al Bukhari, Muslim dan An-Nasa`i.

ditangguhkan pada masa tertentu. Kedua, serah terima secara tunai di majlis akad. Persyaratan ini berdasarkan kesimpuan yang diambil dari redaksi يَدًا بِيَدٍ "*serah terima secara tunai*".

٢٧٩- عَنْ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: نَهَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ وَالذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلاَّ سَوَاءً بِسَوَاءٍ، وَأَمَرَنَا أَنْ نَشْتَرِيَ الْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ كَيْفَ شِئْنَا، وَنَشْتَرِيَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ كَيْفَ شِئْنَا، قَالَ: فَسَأَلَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَدًا بِيَدٍ؟ فَقَالَ: هَكَذَا سَمِعْتُ.

279. Diriwayatkan dari Abi Bakrah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ melarang uang perak ditukar dengan uang perak, dan uang emas ditukar dengan uang emas, kecuali ukurannya sama. Beliau menganjurkan kami agar membeli uang perak ditukar dengan uang emas, sesuai yang kami kehendaki;dan membeli uang emas ditukar dengan uang perak sesuai yang kami kehendaki." Abu Bakrah berkata, "Lalu seseorang bertanya kepadanya, dia berkata, 'Serah terima secara tunai?' Lalu dia menjawab, 'Demikian yang kami mendengar'."[142]

Penjelasan:

Redaksi نَشْتَرِى الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ، كَيْفَ شِئْنَا "*membeli uang emas ditukar dengan uang perak sesuai yang kami kehendaki*" maksud "sesuai yang kami kehendaki" itu adalah berkenaan dengan masalah perbedaan dan kesamaan kedua barang, bukan berkenaan dengan masalah pembayaran secara tunai dan kredit. Masalah ini telah disebutkan dalam hadits yang lain, di mana terungkap redaksi hadits, "*Bila jual beli*

142 HR. Al Bukhari, Muslim dan An-Nasa'i.

tersebut berupa barang-barang yang berbeda jenis, lakukanlah sesuai yang kalian kehendaki, jika dilakukan serah terima secara langsung."[143]

Bab: Gadai dan Lain-Lain

٢٨٠- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشْتَرَى مِنْ يَهُوْدِيٍّ طَعَامًا وَرَهَنَهُ دِرْعًا مِنْ حَدِيْدٍ.

280. Diriwayatkan dari Aisyah ﵂, bahwa Rasulullah ﷺ pernah membeli makanan dari seorang Yahudi, dan beliau menggadaikan baju besi kepadanya.[144]

Penjelasan:

Istilah gadai (*rahn*) diambil dari makna penahanan (*habs*) atau tetap (*iqamah*). Kalimat رَهَنَ بِالْمَكَانِ maksudnya ketika seseorang menetap di suatu tempat.

---

143 HR. Muslim dan Ahmad, dari Ubadah bin Ash-Shamit secara *marfu'*,
لذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ مِثْلاً بِمِثْلٍ سَوَاءً بِسَوَاءٍ يَدًا بِيَدٍ فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الأَصْنَافُ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.
"Emas boleh ditukar dengan emas, gandum putih ditukar dengan gandum putih, gandum merah ditukar dengan gandum merah, kurma ditukar dengan kurma, dan garam ditukar dengan garam, dengan syarat barangnya sejenis, ukurannya sama, dan langsung dilakukan serah terima. Bila jual beli tersebut berupa barang yang berbeda jenis, lakukanlah sesuai yang kalian kehendaki, jika dilakukan serah terima secara langsung."
Abu Daud, An-Nasa`i dan Abu Daud juga meriwayatkan hadits serupa.

144 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan redaksi yang beragam, Muslim, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahamd dari jalur Ibnu Abbas dengan redaksi yang sama.
Orang Yahudi tersebut adalah Abu Asy-Syahm, sebagaimana diterangkan oleh Asy-Syafi'i, dilanjutkan oleh Al Baihaqi melalui jalur Ja'far bin Muhammad dari ayahnya.

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan kebolehan mengadakan akad gadai, di samping keterangan yang telah disampaikan oleh Al Qur`an yang agung[145]. Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan kebolehan melakukan kegiatan mu'amalah bersama orang-orang kafir, dan tidak menganggap batal bermu'amalah bersama mereka.

Di dalam selain riwayat ini ditemukan keterangan yang disimpulkan bisa digunakan dalil atas kebolehan mengadakan gadai di tempat tinggal menetap.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan kebolehan pembelian barang dengan uang pembayaran yang ditangguhkan sebelum diserahkan, karena gadai sangat dibutuhkan pada umumnya, ketika sulitnya menyerahkan uang pembayaran secara tunai. Kesimpulan hadits ini juga dapat digunakan dalil atas kebolehan membeli barang bagi orang yang tidak mampu menyerahkan uang pembayaran pada waktunya. Sesuai keterangan yang telah kami sebutkan.

٢٨١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ، فَإِذَا أُتْبِعَ أَحَدُكُمْ عَلَى مَلِيْءٍ فَلْيَتْبَعْ.

281. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Penundaan pembayaran utang oleh orang yang kaya adalah sebuah kezhaliman. Apabila salah seorang di antara kalian dituntut*

---

145 Yaitu firman Allah ﷻ,

﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾

"*Jika kamu dalam perjalanan (dan bermuamalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, Maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang)...*" (Qs. Al Baqarah [2]: 283)

menanggung pemindahan utang kepada orang kaya, maka dia hendaknya menerima pemindahan utang tersebut."[146]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil yang mengharamkan penundaan pembayaran utang tanpa ada perbedaan pendapat dalam masalah ini, disertai kemampuan membayar setelah ada penagihan utang. Mereka mengemukakan pendapat yang berbeda dalam madzhab Asy-Syafi'i, apakah wajib membayar utang sekalipun mampu tanpa ada penagihan dari pemiling piutang?

Ada dua pandangan yang dikemukakan dalam menjawab pertanyaan ini. Kewajiban membayar utang tidak bersumber dari hadits ini. Karena, redaksi مَطْلُ "penundaan pembayaran utang" mengindikasikan diawali dengan penagihan utang. Sehingga sumber yang menjadi landasan kewajiban pembayaran utang, berupa dalil yang lain. Sedangkan kata الغني "orang kaya" mengecualikan orang lemah untuk membayar utang.

Redaksi فَإِذَا أُتْبِعَ "*apabila salah seorang di antara kalian dituntut menanggung pemindahan utang*", huruf *Hamzah* dibaca dengan harakat *dhammah*, huruf *ta* 'dibaca dengan harakat sukun, dan huruf *ba* ' dibaca dengan harakat kasrah.

Redaksi فَلْيَتْبَعْ "*hendaklah dia menerima pemindahan utang tersebut.*" Huruf *ya* ' dibaca dengan harakat *fathah*, huruf*ta* 'dibbaca dengan harkaat sukun, dan huruf *ba* ' dibaca dengan harakat *fathah*. Diambil dari kalimat أَتْبَعْتُ فُلَانًا "aku mengikuti si fulan" maksudnya ketika aku menuntutnya menanggung orang lain.

---

146 HR. Al Bukhari di lebih dari satu tempat dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad dan Al Bazzar.

Maksud yang ada di sini adalah, menuntutnya menanggung utang dengan akad *hiwalah* (pemindahan utang orang lain). Kalangan leteralis (Zhahiriyah) mengemukakan pendapat, Wajibnya menerima pemindahan utang kepada orang kaya, sesuai *zhahir* perintah tersebut.

Sedangkan jumhur ahli fikih menyatakan bahwa perintah tersebut adalah perintah sunah, karena di dalamnya mengandung unsur berbuat kebaikan kepada orang yang memindahkan utangnya, yakni terpenuhinya tujuannya yaitu pemindahan utang dari dirinya, dan menghilangkan unsur pemaksaan atas dirinya yang diperoleh melalui penagihan utang.

Hadits ini mengandung indikasi bahwa perintah menerima pemindahan utang kepada orang kaya dibatasi dengan alasan bahwa penundaan pembayaran utang oleh orang yang mampu atau kaya adalah sebuah kezhaliman, pasti sebab munculnya pernyataan ini adalah jika benar penundaan pembayaran utang itu sebuah kezhaliman —secara *zhahir* kondisi seorang muslim terpelihara dari kezhaliman tersebut—, sehingga itulah sebab munculnya perintah menerima pemindahan utang kepada orang kaya, agar terpenuhinya tujuan tanpa ada kerugian yang ditimbulkan oleh penundaan pembayaran utang.

Ada kemungkinan perintah menerima pemindahan utang itu muncul karena orang kaya tidak mempunyai alasan untuk menerima haknya (piutang) dari orang yang berutang ketika dia menolak membayar. Bahkan hakim harus mengambilnya secara paksa dan membayarkannya kepadanya.

Penerimaan pemindahan utang (*hiwalah*) menyimpan tujuan tercapainya harapan tanpa menimbulkan kerusakan hilangnya hak. Makna yang pertama lebih unggul, karena menyimpan keberadaan makna alasan penundaan pembayaran utang adalah sebuah kezhaliman. Sedang berdasarkan makna yang kedua: *illat* atau motif yang menjadi

alasan penerimaan pemindahan utang adalah tidak kehilangan hak (*tawa 'il haq*)[147], bukan kezhaliman.

٢٨٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ بِعَيْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ أَوْ إِنْسَانٍ قَدْ أَفْلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ.

282. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda —atau dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda—, "*Bila seseorang menemukan harta benda miliknya ada di sisi seseorang atau manusia yang benar-benar mengalami kebangkrutan, maka dia lebih berhak atas harta benda tersebut dibanding orang lain.*"[148]

Penjelasan:

Ada beberapa permasalahan berkaitan dengan hadits ini, yaitu:

Pertama, penjual boleh menarik kembali harta benda miliknya ketika kesulitan melunasi uang pembayaran akibat pailit atau meninggal dunia.

Di dalam masalah pertama ini ada tiga madzhab.

1. Dia dibolehkan menarik kembali harta bendanya dalam kasus meninggal dunia dan pailit. Ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

[147] *At-tawwa* boleh dibaca pendek dan dibaca panjang, yaitu kehilangan kekayaan yang tidak diharapkan kembali.

[148] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

2. Dia tidak boleh menarik kembali harta bendanya dalam kondisi apa pun, dalam kasus meninggal dunia maupun pailit. Ini adalah pedapat madzhab Abu Hanifah.
3. Boleh menarik kembali dalam kasus meninggal dunia, bukan dalam kasus pailit. Kasus meninggal dunia ini menyimpan keteladanan yang patut diikuti oleh orang-orang yang mempunyai utang. Pendapat terakhir ini adalah pendapat madzhab Imam Malik.

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan bolehnya menarik kembali harta benda dalam situasi pailit. Indikasinya sangat kuat sekali, sampai-sampai menurut sebuah pendapat, hadits ini tidak mempunyai interpretasi apa pun. Al Ishthakhri dari kalangan pengikut Asy-Syafi'i mengatakan bahwa kalau seorang qadhi menetapkan keputusan yang berbeda dengan hadits ini, maka keputusannya harus dibatalkan.

Menurut pandangan saya, interpretasi hadits ini ada dua pandangan yang semuanya *dha'if*, yaitu: (a) hadits ini diarahkan pada kasus ghashab dan penitipan barang (*wadi'ah*). Karena hadits ini menyimpan hekekat harta yang sebenarnya yang menjadi bahan pertimbangan. Interperatsi ini sangat lemah. Karena interperatasi ini membatalkan faedah pembenaran hukum tersebut akibat pailit. (b) hadits ini diarahkan pada kasus sebelum terjadinya serah terima. Interpretasi ini dinilai *dha'if* dengan pertimbangan sabda Nabi ﷺ مَنْ أَدْرَكَ مَالَهُ أَوْ وَجَدَ مَتَاعَهُ "*Bila seseorang menemukan hartanya atau menjumpai barang dagangan miliknya.*" Karena pernyataan ini menghendaki terlaksananya akad. Ini terjadi setelah keluarnya barang dari penguasaan dirinya.

Kedua, muatan hadits yang mudah dimengerti adalah,seseorang yang menemukan di sini adalah penjual. Hukum tersebut berhubungan dengan jual beli. Akan tetapi kalau diperhatikan redaksi hadits tersebut lebih umum dari pada sekedar mengarahkannya pada penjual.

Jadi, redaksi hadits ini bisa memasukan suatu kasus jika seseorang meminjamkan harta, dan peminjam mengalami pailit, sementara harta tersebut masih ada, maka pemberi pinjaman boleh menarik kembali harta tersebut.

Ulama fikih telah membuat alasan pembenar melalui metode qiyas terhadap barang yang dijual, setelah membuat turunan bahwa barang yang dijual itu bisa dimiliki dengan adanya serah terima. Menurut sebuah pendapat mengenai qiyas: pinjaman utang adalah hak milik dengan sejumlah kompensasi yang sulit memperolehnya, sehingga pinjaman utang ini menyerupai barang yang dijual.

Memasukkan pinjaman utang ke dalam redaksi ini adalah sesuatu yang mungkin terjadi, jika kita mempertimbangkannya dari segi asal pembuatan redaksi tersebut. Jadi, tidak perlu lagi untuk melakukan pengqiyasan dalam kasus ini.

Ketiga, hadits ini harus menyimpan berbagai interpretasi, sekalipun secara leteral tidak pernah disinggung. Contohnya seperti uang pembayaran belum diterima. Contoh lain: barang dagangan miliknya dalam penguasaan pembeli bukan barang yang lain. Contoh lain: keberadaan harta tidak bisa dibayar dengan utang, untuk menghindari pembayaran barang dengan ukuran yang sama. Menurut kami: dalam contoh kasus ini, orang yang jatuh pailit (*muflis*) boleh dicekal.

Keempat, jika seseorang menyewakan rumah atau alat transportasi, lalu penyewa jatuh pailit sebelum bisa menyerahkan imbalan atau uang sewa dan sebelum habisnya masa penyewan. Orang yang menyewakan boleh membatalkan akad *ijarah*, menurut pendapat yang *shahih* dari madzhab Asy-Syafi'i. Sedang memposisikannya sebagai turunan dari redaksi hadits tersebut, bergantung pada berbagai manfaat (hak pakai),apakah istilah harta kekayaan atau barang dapat digunakan

untuk manfaat tersebut. Penggunaan istilah harta kekayaan untuk berbagai manfaat tersebut lebih kuat.

Sedang pendapat yang menolak penarikan kembali barang membuat alasan pembenar, bahwa berbagai manfaat itu tidak bisa menggantikan posisi barang yang nyata, karena tidak mempunyai wujud yang baku. Jadi, jika istilah harta kekayaan atau barang terbukti dapat digunakan untuk berbagai manfaat, maka manfaat tersebut diposisikan sebagai turunan dari redaksi hadits tersebut.

Jika hal tersebut masih diperselisihkan, maka metode yang harus disampaikan adalah,bila hadits ini menghendaki yang lebih tepat adalah hak yang berwujud barang. Di antara berbagai hal yang melekat pada barang tersebut mengembalikan berbagai manfaat yang tersimpan pada barang tersebut. Sehingga hukum tersebut bisa ditetapkan melalui pendekatan kelaziman, bukan pendekatan keaslian.

Kami mengemukakan pernyataan, bahwa memposisikan penarikan kembali *ijarah* itu bergantung pada bisa dan tidaknya istilah harta kekayaan atau barang digunakan untuk beragam manfaat, karena dalam berbagai hadits, hukum tersebut dalam segi redaksinya bergantung dengan hal tersebut.

Di samping itu kamu juga mengemukakan pendapat, Penarikan kembali hanya boleh dalam beragam manfaat. Karena manfaat itulah sebenarnya yang menjadi objek akad (*ma'qud alaih*). Penarikan kembali boleh dalam sesuatu yang menjadi tujuan akad, sedangkan esensi barang tersebut bukanlah menjadi tujuan akad ijarah.

Kelima, jika seseorang mengadakan kontrak pemindahan barang dari satu tempat ke tempat yang lain dalam bentuk tanggungan. Kemudian dia jatuh pailit, sedang imbalan masih ada dalam genggamannya, maka hak pembatalan akad dan penarikan kembali imbalan tersebut bisa diberlakukan. Memposisikannya menjadi turunan dari redaksi ini sangat jelas, jika kita mengambil kesimpulan hukum

berdasarkan redaksi hadits tersebut. Kami tidak membatasi hukum tersebut hanya berhubungan dengan penjual. Jadi, jika hukum itu berlaku khusus bagi penjual, maka hukum tersebut diberlakukan melalui pendekatan qiyas, bukan berdasarkan hadits.

Keenam, kesimpulan hadits ini bisa digunakan sebagai dalil yang menegaskan bahwa utung-utang yang pembayarannya ditangguhkan pada masa tertentu menjadi jatuh tempo akibat adanya pencekalan. Alasannya adalah utang semacam ini, diposisikan sebagai turunan dari redaksi أَدْرَكَ مَالَهُ "dia menemukan hartanya"Redaksi ini lebih tepat berhubungan dengan utang semacam ini. Di antara berbagai hal yang melekat dalam utang semacam ini adalah, jatuh tempo, sebab tidak hak menagih utang yang ditangguhkan pembayarannya pada masa tertentu sebelum jatuh tempo.

Ketujuh, kesimpulan hadits ini bisa digunakan sebagai dalil yang menegaskan bahwa para kreditur jika datang menemui penjual dengan membawa uang pembayaran barang, maka hak penarikan kembali barang oleh penjual tidak gugur. Karena hak penarikan kembali barang diposisikan sebagai turunan redaksi hadits ini. Ahli fikih membuat alasan pembenar tentang hal ini dengan mengungkit-ungkit barang yang jual.

Kedelapan, menurut sebuah pendapat, *khiyar* dalam kasus penarikan kembali barang boleh dilakukan sendiri oleh penjual. Menurut sebuah pendapat yang lain, harus sepengatahuan dari hakim. Hadits ini hanya menghendaki adanya klaim atas harta. Sedang tatacara pengambilan harta tidak pernah disinggung.

Namun, kesimpulan hadits bisa digunakan sebagai dalil tentang kewenangan bertindak sendirian. Hanya saja masalah ini menyimpan perbedaan pendapat yang telah kami kemukakan.

Kesembilan, hukum yang dimuat dalam hadits dibatasi dengan syarat pailit. Persyaratan yang lain tidak bisa diterima. Seorang ulama

dari kalangan ahli fikih yang menetapkan kewenangan penarikan kembali barang akibat penolakan pembeli untuk menyerahkan uang pembayaran sekalipun mampu, melarikan diri, atau penolakan ahli waris untuk menyerahkan uang pembayaran sesudah kematiannya – sesungguhnya dia menetapkannya melalui pendekatan qiyas terhadap pailit.

Seorang ulama yang mengemukakan pendapat, kewenangan penarikan kembali barang dalam kasus semacam ini ditetapkan berdasarkan ketentuan yang tersirat (*mafhum*) dari redaksi hadits tersebut, maka dia boleh mengabaikan hukum ini menggantinya dengan indikasi yang tersirat dari redaksi hadits tersebut.

Kesepuluh, syarat penarikan kembali barang oleh pihak penjual, Barang masih tetap ada dalam kepemilikan orang yang jatuh pailit. Jadi, kalau barang telah rusak, maka dia tidak boleh menarik kembali barang tersebut. Hal ini berdasarkan sabda Nabi ﷺ فَوَجَدَ مَتَاعَهُ أَوْ أَدْرَكَ مَالَهُ "*dia menjumpai barangnya atau menemukan hartanya*"

Syarat klaim atas kepemilikan harta tersebut adalah, menemukan hartanya sendiri. Sesudah harta rusak, hilanglah persyaratan tersebut. Persyaratan ini jelas terlihat dan kerusakan yang bersifat aktual. Ulama fikih menetapkan beragam kegiatan ekonomi yang sah menurut syara', dalam posisi kerusakan yang bersifat aktual, seperti jual beli, hibah, memerdekakan, dan wakaf. Mereka tidak membatalkan segala kegiatan ekonomi semacam ini. Berbeda dengan segala kegiatan ekonomi yang dilakukan oleh pihakpembeli berkenaan dengan hak *syafi'* (pengambil alih haknya) melalui kegiatan ini.

Jadi, jika terbukti benar bahwa segala kegiatan ekonomi tersebut seperti sesuatu yang merusak barang secara syara', maka kegiatan ekonomi tersebut menjadi turunan redaksi hadits tersebut. Karena pihak penjual dalam situasi semacam ini, tidak bisa diposisikan sebagai orang menemukan hartanya sendiri.

Para ulama mengemukakan pendapat yang beragam dalam masalah, bila penjual mejumpai barangnya yang dikuasai pihak pembeli itu setelah barang berpindah tangan. Kemudian dia memintanya kembali tanpa menyerahkan uang pengganti. Menurut sebuah pendapat, dia berhak memintanya kembali barang tersebut, karena dia menjumpai hartanya sendiri, sehingga kasus ini menjadi turunan dari redaksi hadits tersebut. Menurut sebuah pendapat, dia tidak berhak memintanya kembali. Karena kepemilikan harta didapatkan dari selain pembeli.Karena ada situasi yang menghalangi, yang mana kalau kepailitan dan pencekalan tersebut berbarengan dengan situasi tersebut, maka dia tidak berhak memintanya kembali, sehingga ketentuan hukum dalam situasi tersebut tetap dipertahankan.

Inilah yang disebut pemberlakuan redaksi hadits dengan pembatasan (*takhshish*), sebab adanya kandungan yang tersirat dari redaksi tersebut, yaitu meminta barangnya kembali, karena kesulitan mendapatkan uang pengganti dari pihak tersebut. Sebagaimana alasan yang dipahami dari redaksi tersebut, yang telah kami kemukakan keterangannya. Atau pembatasan dengan makna redaksi hadits tersebut, sekalipun pembatasan dengan makna sudah dirasa cukup dengan tuntutan yang dikehendaki redaksi hadits tersebut.

Kesebelas,apabila seseorang menjual dua orang budak —misalnya— lalu salah satunya meninggal, dan dia masih sempat menjumpai budak kedua yang menjadi miliknya sendiri, maka dalam kondisi semacam ini penjual berhak memintanya kembali. Sedang pendapat madzhab Asy-Syafi'i, dia berhak meminta keuntungan dari uang hasil penjualan budak, dan ditambah dengan keuntungan uang hasil penjualan budak yang meninggal. Menurut sebuah pendapat, dia berhak meminta kembali budak yang masih ada disertai seluruh uang hasil penjualan budak.

Alasan dia boleh meminta kembali budak yang masih ada, karena budak yang masih ada itu menjadi turunan dari redaksi sabda Nabi ﷺ فَوَجَدَ مَتَاعَهُ أَوْ مَالَهُ "*dia menjumpai barangnya atau hartanya*" Karena budak yang masih ada adalah barang atau harta miliknya. Sedangkan tatacara penarikan kembali barang, redaksi hadits sama sekali tidak mempunyai keterkaitan dengan masalah ini.

Keduabelas, apabila barang yang dijual mengalami perubahan segi sifatnya sebab cacat yang muncul belakangan. Asy-Syafi'i menetapkan, boleh meminta kembali barang, jika penjual menghendakinya tanpa mengambil apa pun, jika dia menghendaki, maka dia boleh menghitung uang hasil penjualan barang tersebut. Interpertasi ini bisa diposisikan menjadi turunan dari redaksi hadits tersebut. Karena dia menemukan hartanya sendiri. Sedang perubahan yang terjadi itu muncul dalam sifat barang bukan dalam barang itu sendiri.

Ketigabelas, kemutlakan hadits menghendaki penarikan kembali barang itu sendiri, sekalipun pihak penjual telah menerima sebagian uang hasil penjualan barang tersebut. Asy-Syafi'i mempunyai pendapat terdahulu, pihak penjual tidak berhak meminta kembali barang itu sendiri, jika dia telah menerima sebagian uang hasil penjualan barang tersebut. Hal ini berdasarkan hadits yang menyebutkan masalah ini[149].

Keempatbelas, hadits ini menghendaki penarikan kembali barang dagangan miliknya. Artinya, pembeli tidak boleh meminta

---

149 Yaitu hadits Abu Bakar bin Abdurrahman bin Al Harits bin Hisyam, bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Siapa pun orangnya yang telah menjual barang, lalu pembeli mengalami kebangkrutan, dan dia belum sempat menyerahkan sebahagian uang hasil penjualan barang miliknya tersebut, lalu dia menemukan barangnya sendiri, maka dia lebih berhak memiliki barang tersebut.*", dalam riwayat lain menggunakan redaksi "*dan jika dia telah menerima sebahagian dari uang hasil penjualan barang tersebut, maka itulah pelajaran yang diambil oleh orang-orang yang mempunyai utang.*"
HR. Malik dalam *Al Muwaththa'*, Abu Daud dan An-Nasa'i secara *mursal*.

mengembalikan selain barang miliknya. Sehingga pernyataan ini berhubungan dengan berbagai kembangan yang terpisah dari barang tersebut. Karena kembangan semacam ini muncul di bawah kepemilikan pembeli, jadi kembangan tersebut tidak ada hubungannya dengan barang milik penjual, sehingga dia tidak berhak memintanya.

Kelimabelas, penarikan barang tidak berlaku tetap kecuali jika diawali oleh faktor yang menetapkan kewajiban membayar uang penjualan atas orang yang pailit (*muflis*). Kesimpulan hukum ini diambil dari hadits yang redaksinya memuat peraturanklaim kepemilikan harta atas orang yang pailit, dengan bentuk kalimat bersyarat, karena sesuatu yang disyaratkan selalu bersamaan dengan syarat atau muncul sesudahnya. Di antara sesuatu yang tidak bisa dihindari adalah faktor yang menetapkan kewajiban membayar uang penjualan mendahului kepailitan.

٢٧٣- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: جَعَلَ -وَفِي لَفْظٍ: قَضَى- النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالشُّفْعَةِ فِي كُلِّ مَا لَمْ يُقْسَمْ، فَإِذَا وَقَعَتِ الْحُدُوْدُ وَصُرِفَتِ الطُّرُقُ: فَلاَ شُفْعَةَ.

273. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ telah menetapkan —dalam redaksi lain memutuskan— akad syuf'ah (pengambilan hak secara paksa) dalam setiap barang yang tidak bisa dibagi-bagi. Sehingga ketika batas-batas itu telah dipastikan (telah dibagi-bagi) dan pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas, maka tidak ada hak syuf'ah."[150]

---

[150] HR. Al Bukhari (*Shahih Al Bukhari*, bab: Penjualan barang oleh orang yang mengadakan akad syirkah kepada kawannya, dengan redaksi "Rasulullah ﷺ menetapkan akad syuf'ah dalam setiap harta kekayaan yang tidak bisa dibagi-bagi, ...").

Penjelasan:

Berdasarkan hadits ini dapat ditarik kesimpulan bahwa hak syuf'ah yang dimiliki seorang tetangga menjadi gugur karena dua pertimbangan, yaitu:

a) Indikasi yang tersirat dari redaksi hadits. Karena pernyataan جَعَلَ الشُّفْعَةَ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ "*menetapkan syuf'ah dalam segala sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi*" memberikan kepastian hukum bahwa hak syuf'ah tidak diberlakukan dalam barang yang bisa dibagi.

Dalam sebagian riwayat telah disebutkan إِنَّمَا الشُّفْعَةُ "*Syuf'ah hanya* ..."[151], redaksi ini memperlihatkan indikasi yang sangat kuat mengenai hukum tersebut. Apalagi ketika kita meletakkan redaksi إِنَّمَا "hanya" sesuai dengan makna aslinya yakni menunjukan arti pembatasan (*hashr*), tanpa mengambil indikasi yang tersirat dari redaksi hadits tersebut. .

b. Pernyataan فَإِذَا وَقَعَتْ الْحُدُودُ وَصُرِّفَتْ الطُّرُقُ فَلَا شُفْعَةَ "*Sehingga ketika batas-batas itu telah dipastikan (telah dibagi-bagi) dan pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas, maka tidak ada hak syuf'ah.*"Redaksi kedua ini memberikan kepastian hukum bahwa hukum tersebut (penetapan hak syuf'ah) diberlakukan dengan catatan terpenuhinya dua persyaratan sekaligus, yakni batas-batas barang yang

---

Redaksi ini menjadi tafsir kalimat ما "segala sesuatu" yang disebutkan dalam riwayat kedua.

Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Muslim meriwayatkannya dengan redaksi "Rasulullah ﷺ memutuskan akad syuf'ah dalam setiap perserikatan yang tidak bisa dibagi-bagi, baik persegi empat atau lingkaran". Berdasarkan keterangan ini, kamu dapat mengetahui bahwa Al Bukhari dan Muslim tidak pernah sepakat atas penjelasan hadits dengan redaksi hadits yang telah dikemukakan oleh pengarang.

151 HR. Al Bukhari, Abu Daud dan Ahmad.

dijual telah dibagi-bagi dan pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas.

Terkadang ada orang yang mengemukakan pendapat, Sesuatu yang bergantung pada dua persyaratan tersebut, belum tentu salah satunya bergantung pada persyaratan yang lain. Indikasi yang tersirat dari redaksi yang pertama yakni:

Redaksi إِنَّمَا الشُّفْعَةُ فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ "*Syuf'ah hanya berlaku dalam segala sesuatu yang tidak bisa dibagi-bagi*" dibiarkan bersifat mutlak.

Jadi, orang yang mengemukakan pendapatnya dengan tidak menetapkan hak syuf'ah memegangi indikasi redaksi awal yang bersifat mutlak tersebut. Sedang orang yang menentang pendapatnya, perlu mengemukakan penyimpanan batasan yang lain, yang menghendaki kepastian adanya persyaratan tambahan, yaitu pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas misalnya, dan hadits ini menyimpan kesimpulan hukum semacam ini. Dan memposisikan indikasi yang berlawanan (*mafhum mukhalafah*) dengan hukum ini ketika tidak adanya kedua persyaratan ini sekaligus, yaitu batas-batas barang yang dijual telah dibagi-bagi dan pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas.

Hadits ini juga memuat kesimpulan dalil tentang suatu masalah yang menyimpan perbedaan pendapat. Yaitu apakah syuf'ah diberlakukan dalam barang yang tidak dapat dibagi-bagi atau tidak? Orang yang mengambil kesimpulan dalil melalui hadits ini, megemukakan pendapat, syuf'ah tidak diberlakukan dalam barang yang tidak dapat dibagi-bagi, karena bentuk kalimat negatif memberikan indikasi dapat dibagi, sehingga kepada orang yang bisa melihat dapat diungkapkan "dia tidak bisa melihat ini" dan dapat diungkapkan kepada orang yang buta "dia tidak bisa melihat ini", sekalipun salah satu dari kedua ungkapan ini bisa digunakan untuk orang yang terakhir (orang buta), jadi penggunaan ungkapan itu masih spekulatif. Sehingga

berdasarkan paparan ini, sabda Nabi فِيمَا لَمْ يُقْسَمْ "*di dalam barang yang tidak bisa dibagi-bagi*" menyimpan indikasi bahwa barang tersebut dapat dibagi-bagi.

Jika redaksi إِنَّمَا "hanya" yang memberikan arti pembatasan ini digabung, maka redaksi ini menghendaki pembatasan syuf'ah di dalam barang yang dapat dibagi.

Sebagian orang yang menyimpang, memilih berpendapat memberlakukan syuf'ah di dalam barang-barang yang bergerak atau bisa dipindahkan[152]. Orang yang mengemukakan pendapat semacam ini, mengambil kesimpulan dalil berdasarkan bagian awal hadits, hanya saja bagian akhir hadits dan narasinya memberikan indikasi bahwa yang dikehendaki dengan sesuatu yang tidak dapat dibagi-bagi itu adalah harta tidak bergerak (*'aqar*) dan barang jualan yang mempunyai batas-batas pasti dan tempat pengalokasian barang sudah diketahui dengan jelas.

٢٨٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ، فَأَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَأْمِرُهُ فِيهَا، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْبَرَ لَمْ أُصِبْ مَالاً قَطُّ هُوَ أَنْفَسُ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا، قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا غَيْرَ أَنَّهُ لاَ يُبَاعُ أَصْلُهَا وَلاَ يُوْهَبُ وَلاَ يُوْرَثُ، قَالَ: فَتَصَدَّقَ

---

152 Al Qadhi Iyadh berkata, "Sebahagian ulama telah memberikan keputusan yang menyimpang, karena dia telah memberlakukan syuf'ah dalam beragam barang dagangan, yaitu riwayat dari Atha`, dia mengatakan bahwa syuf'ah diberlakukan dalam seluruh jenis barang hingga kain sekalipun, pendapat semacam itu juga diceritakan dari Ibnu Al Mundzir. Ahmad pun meriwayatkan lain, bahwa syuf'ah diberlakukan dalam barang berupa hewan dan bangunan yang terpisah."

عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ وَفِي الْقُرْبَى وَفِي الرِّقَابِ وَفِي سَبِيْلِ اللهِ وَابْنِ السَّبِيْلِ وَالضَّيْفِ لاَ جُنَاحَ عَلَى مَنْ وَلِيَهَا،أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوْفِ أَوْ يُطْعِمُ صَدِيْقًا غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيْهِ.

وَفِي لَفْظٍ: غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ.

284. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Umar pernah memperoleh tanah di daerah Khaibar, lalu dia menemui Nabi ﷺ hendak meminta pertimbangan kepada beliau terkait tanah tersebut." Lalu dia berkata, "Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku memperoleh tanah di daerah khaibar, aku belum pernah memperoleh harta yang bagus dibanding ini, apa yang engkau perintahkan padaku terkait tanah tersebut?" Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila kamu menghendaki, kamu boleh mewakafkan barang pokoknya, dan kamu menyedekahkan tanah tersebut, hanya saja barang pokok tersebut tidak boleh dijual, tidak boleh dihibahkan, dan tidak boleh diwaris.*"

Abdullah bin Umar berkata, "Lalu Umar menyedekahkan tanah itu kepada orang-orang fakir, kerabat dekat, pelayan atau khadim, orang yang berjuang di jalan Allah, musafir, dan orang yang bertamu." "*Tidak ada dosa atas orang yang mengurusnya, memakan sebagian hasil dari barang pokok yang diwakafkan tersebut dengan cara yang baik, atau memberi makan teman dekatnya yang mempunyai modal.*"

Di dalam redaksi lain "*yang tidak mempunyai penghasilan*"[153]

---

153 HR. Al Bukhari lebih dari satu pembahasan dengan beragam redaksi, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Tanah yang dimaksud adalah tanah yang diperoleh Umar dari orang Yahudi Bani Haritsah, nama tanah itu adalah *Tsamagh*, ada yang menyebutnya *Samgh*, membaca sukun huruf Mim, yang setelahnya berupa huruf *Ghain*. Kisah ini terjadi pada tahun 7 H.

Penjelasan:

Hadits ini adalah dalil yang menegaskan sahnya wakaf dan menahannya untuk beragam ibadah. Wakaf sangat terkenal, serta riwayatnya sangat populer di daerah Hejaz, ulama masa kini telah meriwayatkannya dari ulama terdahulu. Maksud saya adalah kisah tentang wakaf.

Hadits ini memuat dalil tentang prilaku yang dimiliki oleh para tokoh besar dan orang-orang shalih, yakni menyedekahkan harta yang terbaik menurut mereka karena Allah ﷻ.

Lihat alasan yang dibuat Umar ؓ untuk mencapai tujuannya, لَمْ يُصِبْ مَالاً أَنْفَسَ عِنْدَهُ "belum pernah memperoleh harta yang bagus dibanding ini".

Redaksi تَصَدَّقْتَ بِهَا "*kamu menyedekahkan tanah tersebut*" mengandung kemungkinan kembali ke barang pokok yang diwakafkan. Yaitu ditinjau dari segi *zhahir* redaksi tersebut. Berbagai redaksi wakaf dengan menggunakan istilah *at-tahbis* (menahan) yang telah dibahas oleh para ahli fikih juga berhubungan dengan barang pokok tersebut. Yang di antaranya adalah redaksi "*shadaqah*"

Sebagian ulama yang mengemukakan pendapat, bahwa wakaf harus menggunakan redaksi yang berbarengan dengan segala redaksi tersebut (*at-tahbis*), yang menunjukan arti wakaf sekaligus penahanan harta. Sebagaimana istilah *at-tahbis* yang disebutkan dalam hadits ini. Contohnya seperti redaksi مُؤَبَّدَةٌ "selamanya", مُحَرَّمَةٌ "diharamkan" atau menggunakan redaksi لاَ تُبَاعُ وَلاَ تُوهَبُ "*tidak dijual dan tidak dihibahkan*"

Ada kemungkinan redaksi تَصَدَّقْتَ بِهَا "*kamu menyedekahkan tanah tersebut,*" kembali ke buah, dengan cara membuang *mudhaf* (kata yang disandarkan), sehingga yang tertinggal adalah redaksi الصَّدَقَةُ secara mutlak.

Redaksi تَصَدَّقْتَ بِهَا، غَيْرَ أَنَّهُ لاَ يُبَاعُ إِلَخْ "*kamu menyedekahkan tanah tersebut, hanya saja tidak boleh dijual*" menurut sekelompok ulama, di antaranya Asy-Syafi'i, diarahkan bahwa pernyataan tersebut adalah ketentuan hukum syara' yang memberlakukan wakaf ditinjau dari segi wakaf itu sendiri. Ada kemungkinan ditinjau dari segi redaksinya pernyataan tersebut hendak memberikan petunjuk tentang persyaratan perkara ini dalam wakaf. Sehingga keberlakuannya berdasarkan persyaratan, bukan berdasarkan penetapan syara.

Para pihak penerima wakaf yang telah disebutkan oleh Umar ﷺ adalah jalur-jalur kebaikan, yaitu jalur wakaf. Oleh sebab itu, tidak boleh mewakafkan pada jalur yang tidak bernilai ibadah, yakni tujuan-tujuan yang bersifat umum.

Kata الْقُرْبَى orang-orang dekat di sini maksudnya secara *zhahir* adalah kerabat dekat Umar ﷺ. Redaksi الرِّقَابُ "pelayan" tafsirnya dalam bab zakat masih menyimpan perbedaan pendapat. Namun, ketika redaksi ini dibiarkan bersifat mutlak, itu artinya makna redaksi ini sudah diketahui dengan jelas, jika tidak demikian, maka penerima wakaf menjadi tidak jelas bila dihubungkan dengan redaksi tersebut yang bersifat mutlak.

Redaksi فِي سَبِيلِ اللهِ "di jalan Allah" maksudnya menurut mayoritas ulama adalah, perang dalam menegakkan agama Allah. Sebagian ada yang mengalihkan maknanya ke ibadah haji.

Redaksi ابْنُ السَّبِيلِ maksudnya adalah, musafir. Indikasi ini menghendaki persyaratan musafir yang mempunyai kebutuhan yang mendesak.

Kata الضَّيْفُ "tamu" adalah orang yang singgah di tempat tinggal sekelompok orang. Namun maksud yang sebenarnya adalah jamuan

untuk tamu, tidak ada indikasi yang mengehdaki pembatasan tamu harus orang fakir.

Hadits ini memuat dalil tentang kebolehan mengajukan beragam persyaratan dalam wakaf, dan harus menindaklanjutinya. Hadits ini memuat dalil tentang toleransi dalam sebagian persyaratan, di mana menggantungkan makan denga syarat harus dengan cara yang baik, persyaratan ini tidak ada pembatasan yang pasti.

Redaksi غَيْرَ مُتَأَثِّلٍ maksudnya orang yang tidak mempunyai harta sebagai modal, diungkapkan تَأَثَّلْتُ مَالاً: اتَّخَذْتُهُ أَصْلاً "aku menjadikannya sebagai modal."

٢٨٠- عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ فِي سَبِيْلِ اللهِ فَأَضَاعَهُ الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهُ، فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَبِيْعُهُ بِرُخَصٍ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: لاَ تَشْتَرِهِ وَلاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ، وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدَرْهَمٍ فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي هِبَتِهِ كَالْعَائِد فِي قَيْئِهِ.

وَفِي لَفْظٍ: فَإِنَّ الَّذِي يَعُوْدُ فِي صَدَقَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُوْدِ فِي قَيْئِهِ.

280. Diriwayatkan dari Umar ﷺ, dia berkata, "Aku menyerahkan seekor kuda untuk berjihad di jalan Allah. Lalu orang yang memilikinya menyia-nyiakannya. Lalu aku berkeinginan membelinya, karena aku menduga bahwa dia hendak menjualnya dengan harga murah. Aku kemudian bertanya kepada Nabi ﷺ? Lalu Rasulullah bersabda, '*Janganlah membelinya, dan janganlah kami meminta kembali sedekahmu, sekalipun dia memberimu satu dirham sebagai penggantinya. Karena, sesungguhnya seseorang yang meminta kembali hibahnya, seperti seseorang yang menghampiri kembali muntahannya*'."

Di dalam redaksi lain disebutkan "*Sesungguhnya seseorang yang meminta kembali sedekahnya, seperti anjing yang kembali menghampiri muntahannya.*"[154]

Penjelasan:

Kata الْحَمْلُ "menyerahkan" maksudnya adalah, pemilikan kuda kepada seseorang yang menerima sumbangannya. Maksud yang terkandung dalam redaksi فِي سَبِيلِ اللهِ "berjihad di jalan Allah" ialah bahwa seseorang yang menerima sumbangat itu adalah seorang prajurit. Sehingga Umar menginginkan kembali pemilikannya untuk tujuan berjihad di jalan Allah, sehingga penyebutan redaksi ini mempertimbangkan tujuan yang sebenarnya, karena tujuan pemilikan kembali kuda itu untuk dipergunakan sesuai adat di mana kuda itu dipergunakan.

Kami memilih makna tersebut (*tamlik*), karena seseorang yang menerima pemilikan kuda itu hendak menjualnya, dan hal tersebut tidak bisa diingkari.Kalau makna الْحَمْلُ itu adalah keinginan menahannya, maka tidak boleh dijual, kecuali redaksi tersebut diartikan bahwa kuda telah sampai pada tarap kondisi yang tidak lagi bisa dimanfaatkan dalam kapasitasnya sebagai harta yang diwakafkan. Akan tetapi redaksi hadits ini tidak ada yang menyimpan interpretasi semacam ini.

Kalau benar terbukti bahwa الْحَمْلُ artinya keinginan menahannya, maka interpretasi ini menyimpan keterkaitan masalah

---

154 HR. Al Bukhari lebih dari satu pembahasan dengan beragam redaksi, Muslim, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.
Ibnu Sa'ad meriwayatkannya dari Al Waqidi melalui *sanad* dirinya sendiri, dari Sahl bin Sahl, tentang nama keledai milik Nabi ﷺ, dia berkata, "Tamim Ad-Dari menghadiahi Umar sekor kuda yang dipanggil *al warad*. Lalu Umar memberikan kepadanya. Lalu Umar ingin memiliknya kembali untuk berjihad di jalan Allah, lalu dia menjumpainya telah dijual."

wakaf hewan. Di antara keterangan yang membuktikan bahwa الْحَمْلَ dalam hadits ini adalah keinginan memilikinya kembali, adalah sabda Nabi ﷺ وَلاَ تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ "*Jangalah meminta kembali sedekahmu*" dan فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي هِبَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ "*Sesungguhnya seseorang yang meminta kembali sedekahnya, seperti anjing yang kembali menghampiri muntahannya.*"

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan larangan haram membeli sedekah bagi pemberi sedekah, atau larangan membeli sedekah yang bersifat makruh. Alasan pembenar mengenai hukum ini adalah, seorang penerima sedekah banyak memberi toleransi kepada pemberi sedekah dalam soal harga, lantaran diawali oleh sikap baiknya kepada penerima sedekah dengan memberi sedekah kepadanya. Sehingga dia bisa membawa kembali barang sesuai harga yang diperoleh dengan memanfaatkan sikap toleransi tersebut.

Selain itu, hadits ini memuat dalil yang menegaskan larangan meminta kembali sedekah dan hibah, karena sebanding dengan anjing yang kembali menghampiri muntahannya. Pembandingan ini memuat tujuan membuat jera. Ulama Hanafiyah menentang ketentuan hukum ini, sebab anjing yang kembali menghampiri muntahannya, tidak bisa disifati haram, karena anjing bukan seseorang yang mukalaf. Jadi, pembandingan ini berhubungan dengan persoalan yang tidak disukai menurut watak alami manusia. Untuk memberlakukan ketentuan hukum makruh dalam syariat.

Ancama keras yang termuat dalam pembandingan ini bisa ditinjau dari dua segi, yaitu:

Pertama, pembandingan seseorang yang meminta kembali sedekah dengan anjing.

Kedua, pembandingan sedekah yang diminta kembali dengan muntahan.

Abu Hanifah membolehkan menarik kembali hibah oleh orang lain, dan menolak manarik kembali hibah orang tua pada anaknya. Kebalikan dari madzhab Asy-Syafi'i. Hadits ini menegaskan larangan menarik kembali hibah oleh penghibah secar mutlak. Orang tua dalam masalah hibah pada anaknya dikeluarkan dari larangan yang bersifat mutlak berdasarkan dalil yang khusus.

٢٨٦- عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: تَصَدَّقَ عَلَيَّ أَبِي بِبَعْضِ مَالِهِ، فَقَالَتْ أُمِّي عُمْرَةُ بِنْتُ رَوَاحَةَ: لاَ أَرْضَى حَتَّى تُشْهِدَ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! فَانْطَلَقَ أَبِي إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيُشْهِدَ عَلَى صَدَقَتِي، فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفَعَلْتَ هَذَا بِوَلَدِكَ كُلِّهِمْ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: اتَّقُوْا اللهَ وَاعْدِلُوْا فِي أَوْلاَدِكُمْ! فَرَجَعَ أَبِي فَرَدَّ الصَّدَقَةَ.

وَفِي لَفْظٍ: فَلاَ تُشْهِدْنِي إِذًا، فَإِنِّي لاَ أَشْهَدُ عَلَى جُوْرٍ.

وَفِي لَفْظٍ: فَأَشْهِدْ عَلَى هَذَا غَيْرِي.

286. Diriwayatkan dari An-Nu'man bin Basyir ﷺ, dia berkata: Ayahku memberi sedekah atau hibah sebagian hartanya kepadaku. Lalu Ibuku Amratu binti Rawahah berkata, "Saya tidak ridha sampai engkau mempersaksikannya di hadapan Rasulullah ﷺ." Lantas ayahku menemui Rasulullah ﷺ hendak mempersaksikan pemberian hibah kepadaku. Lalu ras bertanya kepadanya, "*Apakah kamu memberi masing-masing dari mereka pemberian yang sepadan dengan anakmu ini?*' Basyir menjawab, "Tidak." Beliau bersabda, "*Takutlah kalian semua kepada Allah, dan bersikaplah adil di antara anak-anak kalian.*"

Kemudian ayahku menarik kembali, lalu mengembalikan sedekah atau hibah tersebut."

Dalam redaksi lain "*Janganlah kamu memberikan kesaksian di hadapanku, jika itu terjadi, maka sesungguhnya aku tidak akan memberi kesaksian palsu.*"

Dalam redaksi lain "*Persaksikanlah pemberian ini pada selain aku.*"[155]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukan perintah pemerataan pemberian hibah di antara semua anak. Hikmah perintah ini adalah, membeda-bedakan pemberian akan mendatangkan kesedihan hati, sikap saling membenci dan tidak adanya sikap berbakti (durhaka) dari seorang anak pada orang tuanya, maksud saya adalah seorang anak yang terungguli pemberiannya.

Para ulama mengemukakan pendapat yang berbeda dalam masalah pemerataan pemberian, apakah pemerataan pemberian sama seperti pembagian warisan dalam segi melipatgandakan pemberian laki-lakidibanding perempuan, atau tidak? Zhahir hadits menghendaki pemerataan pemberian secara mutlak.

Ulama fikih mengemukakan pendapat yang berbeda mengenai hukum membeda-bedakan pemberian, apakah diharamkankan atau makruh? Sebagianahli fikih memilih berpendapat bahwa membeda-bedakan pemberian diharamkan. Karena Rasulullah ﷺ menyebutnya langsung dengan istilah جَوْرًا "kesaksian palsu", dan perintah beliau untuk menarik kembali pemberian hibah, apa lagi jika kita mengambil *zhahir* hadits ini, pemberian itu adalah sedekah, karena sedekah pada

---

155 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

anak tidak boleh ditarik kembali. Karena penarikan kembali yang dikehendaki di sini adalah, sedekah tersebut tidak sesuai dengan tinjauan syara'. Sehingga sedekah itu mesti dibatalkan setelah berkekuatan hukum tetap.

Madzhab Asy-Syafi'i dan Imam Malik menyatakan, hukum membeda-bedakan pemberian adalah makruh, tidak ada hukum yang lain. Ketentuan hukum ini diambil dari kesimpulan riwayat yang di dalamnya menyebutkan redaksi أَشْهِدْ عَلَى هَذَا غَيْرِي "*Persaksikanlah pemberian ini pada selain aku.*"

Riwayat tersebut menghendaki kebolehan meminta kesaksian orang lain, tidak dibolehkan meminta kesaksian orang lain kecuali dalam perkara yang mubah. Penolakan Nabi ﷺ untuk memberikan kesaksian adalah sebagai bentuk pelepasan tanggung jawab.

Menurut saya kesimpulan hukum ini tidaklah kuat, karena kalimat tersebut,- sekalipun secara *zhahir* mengizinkan, akan tetapi riwayat tersebut mengindikasikan adanya ancaman keras terhadap perbuatan tersebut, terbukti Nabi ﷺ menolak memberikan kesaksian secara langsung, dengan alasan bahwa kesaksian tersebut adalah palsu. Sehingga kalimat tersebut keluar dari sekedar pemberian izin tersebut dengan mempertimbangkan berbagai indikasi ini. Mereka benar-benar mempergunakan redaksi semacam ini untuk tujuan menanmkan epek jera.

Di antara keterangan yang memberikan kesimpulan atas larangan membeda-bedakan pemberian tersebut adalah sabda Nabi اتَّقُوا اللهَ "*Takutlah kalian semua kepada Allah*", redaksi ini menerangkan bahwa tindakan melawan perintah pemerataan pemberian bukanlah perbuatan takwa, sedang pemerataan pemberian adalah takwa.

٢٨٧ - عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَلَ أَهْلَ خَيْبَرَ بِشَطْرِ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا مِنْ تَمْرٍ أَوْ زَرْعٍ.

287. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bekerjasama dengan penduduk daerah Khaibar dengan memperolehsebagian dari hasil bumi seperti kurma atau tanaman."[156]

Penjelasan:

Para ulama mengemukakan pendapat yang berbeda mengenai hukum kontrak kerja model ini. sebagian ada yang membolehkannya sesuai *zhahir* hadits ini. Sedang mayaritas memilih menolak penyewaan tanah dengan imbalan berupa hasil bumi.

Sebagian mereka menawarkan bahwa interpertasi hadits ini adalah, kontrak kerja ini posisinya sama dengan akad siraman (*musaqah*) atas pohon kurma, sedang lahan kosong yang berada di tengah-tengah kebun kurma relatif sedikit, sehingga akad *muzara'ah* (mengolah lahan kosong) tersebut diikutsertakan dengan akad *musaqah*.

Sebagian yang lain memilih berpendapat bahwa bentuk kontrak kerja sama ini hanya bersifat formalitas, hakekatnya tidak demikian, tanah yang ada dikuasai melalui perampasan. Sedangkan kaum Yahudi berubah statusnya menjadi budak, dan seluruh kekayaan menjadi milik Nabi ﷺ, sedang hasil bumi dari Khaibar yang diberikan pada mereka adalah sebagian kekayaan beliau, agar mereka dapat memanfaatkannya, bukan kontrak kerja sama yang sebenarnya. Hukum ini bergantung pada penetapan status bahwa penduduk Khaibar diposisikan sebagai

---

156 HR. Al Bukhari lebih dari satu pembahasan dengan redaksi yang panjang dan berupa ringkasan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

budak, jadi bukan sekedar karena penguasaan secara paksa, orang-orang yang sudah baligh berubah statusnya menjadi budak.

٢٨٨- عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيْجٍ، قَالَ: كُنَّا أَكْثَرَ الأَنْصَارِ حَقْلاً وَكُنَّا نُكْرِي الأَرْضَ عَلَى أَنَّ لَنَا هَذَا وَلَهُمْ هَذِهِ، فَرُبَّمَا أَخْرَجَتْ هَذِهِ وَلَمْ تُخْرِجْ هَذِهِ، فَنَهَانَا عَنْ ذَلِكَ، فَأَمَّا بِالْوَرِقِ: فَلَمْ يَنْهَنَا.

288. Diriwayatkan dari Rafi' bin Khudaij, dia berkata, "Kami mayoritas kaum Anshar adalah mempunyai tanah atau ladang. Kami menyewakan tanah, dengan imbalan kami memperoleh bagian ini dan mereka memperoleh bagian itu. Tanah ini kadang menghasilkan ini dan kadang tidak menghasilkan itu. Lalu Rasulullah ﷺ melarang kami melakukan kegiatan tersebut. Sedangkan bila ditukar dengan imbalan uang perak, beliau tidak pernah melarang kami."

٢٨٩- وَلِمُسْلِمٍ عَنْ حَنْظَلَةَ بْنِ قَيْسٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَافِعَ بْنَ خَدِيْجٍ عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ بِالذَّهَبِ وَالْوَرِقِ؟ فَقَالَ: لاَ بَأْسَ بِهِ، إِنَّمَا كَانَ النَّاسُ يُؤَاجِرُوْنَ عَلَى عَهْدِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ وَأَقْبَالِ الْجَدَاوِلِ وَأَشْيَاءِ مِنَ الزَّرْعِ، فَيَهْلِكُ هَذَا وَيَسْلِمُ هَذَا، وَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ كِرَاءٌ إِلاَّ هَذَا، وَلِذَلِكَ زَجَرَ عَنْهُ، فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُوْمٌ مَضْمُوْنٌ: فَلاَ بَأْسَ بِهِ.

289. Sedang redaksi Muslim yang diriwayatkan dari Hanzhalah bin Qais, dia berkata: Aku bertanya kepada Rafi' bin Khudaij tentang penyewaan tanah dengan uang emas dan uang perak?" Lalu Rafi' berkata, "Tidak masalah melakukan kegiatan semacam ini.

Sesungguhnya banyak orang mengadakan akad sewa-menyewa pada masa hidup Rasulullah ﷺ dengan imbalan sesuatu yang ada di aliran air yang besar, segala sesuatu yang menghadap aliran air yang kecil dan bergama jenis tanaman. Orang-orang tidak mempunyai sewa kecuali ini, karena itu beliau melarangnya. Sedangkan sesuatu yang bisa diketahui serta bisa dipastikan, maka tidak ada masalah."[157]

Penjelasan:

Redaksi الْمَاذِيَانَاتِ maksudnya aliran air yang besar-besar. Kata الْجَدَاوِلُ maksudnya adalah aliran air yang kecil.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan tentang kewenangan menyewa tanah ditukar dengan uang emas atau perak. Banyak hadits yang bersifat mutlak mengenai larang menyewa tanah ini, hadits ini menjelaskan kemutlakan tersebut.

Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa tidaklah boleh memberi imabalan berupa sesuatu yang tidak diketahui ukurannya ketika akad, karena ada larangan mengadakan akad sewa sebagaimana telah disinggung dalam hadits ini, dan larangan menyewa بِمَا عَلَى الْمَاذِيَانَاتِ –إلخ "dengan sesuatu yang ada di aliran air yang besar ". Karena hadits ini menunjukkan bahwa imbalan yang tidak diketahui ukurannya tidak dapat dimaafkan.

Kesimpulan hadits ini mengaskan kewenangan menyewa tanah dengan makanan yang dipastikan, hal ini sesuai pernyataan Rafi' فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ، فَلاَ بَأْسَ بِهِ "Sedangkan sesuatu yang bisa diketahui serta bisa dipastikan dalam bentuk tanggungan, maka tidak ada masalah."

---

[157] Al Bukhari dan Muslim meriwayatkannya dengan beragam redaksi lebih dari satu pembahasan, berupa ringkasan dan redaksi yang lengkap.

Bolehnya akad *ijarah* ini – maksudnya ijarah dengan imbalan berupa makanan yang diketahui serta dapat dipastikan atau disebutkan dalam bentuk tanggungan – ini adalah pendapat madzhab Asy-Syafi'i.

Madzhab Imam Malik, menolak praktek ijarah semacam ini. Telah disebutkan dalam sebagian riwayat yang *shahih*, keterangan yang mengindikasikan larangan tersebut. Yaitu sabda Nabi نَهَى عَنْ كِرَاءِ الأَرْضِ بِكَذَا – إِلَى قَوْلِهِ – أَوْ بِطَعَامٍ مُسَمًّى "Beliau melarang menyewakan tanah dengan imbalan sekian —sampai sabda beliau— atau dengan imabalan makanan yang dipastikan (disebutkan dalam akad)."

٢٩٠- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَضَى رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعُمْرَى لِمَنْ وَهَبَتْ لَهُ

وَفِي لَفْظٍ: مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى لَهُ وَلِعَقِبِهِ، فَإِنَّهَا لِلَّذِي أَعْطِيهَا وَلاَ تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أَعْطَاهَا لأَنَّهُ قَدْ أَعْطَى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيْهِ الْمَوَارِيْث.

وَقَالَ جَابِرٌ: إِنَّمَا الْعُمْرَى الَّتِي أَجَازَهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَقُوْلَ: هِيَ لَكَ وَلِعَقِبِكَ، فَأَمَّا إِذَا قَالَ: هِيَ لَكَ مَا عِشْتَ، فَإِنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى صَاحِبِهَا.

290. Diriwayatkan dari Jabir ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memutuskan pemberian sesuatu seumur hidup itu menjadi milik orang yang diberinya."

Dalam redaksi lain disebutkan, "*Siapa saja yang menerima pemberian sesuatu seumur hidup untuk dirinya dan orang setelahnya, maka pemberian seumur hidup itu menjadi milik orang yang diberinya. Tidak boleh dikembalikan pada orang yang telah*

memberikannya, karena dia telah memberikan pemeberian seumur hidup itu yang telah menjadi harta warisan pemiliknya."

Jabir berkata, "Pemberian seumur hidup yang diperkanankan oleh Rasulullah ﷺ untuk dilanjutkan, hendaknya seseorang mengucapkan, 'Pemberian ini menjadi milikmu dan setelahmu'. Sedangkan kalau dia berkata, 'Pemberian ini menjadi milikmu selama hidupmu', maka pemberian sesuatu seumur hidupitu dikembalikan kepada pemiliknya."

٢٩١- وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ: أَمْسِكُوْا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ وَلَا تُفْسِدُوْهَا، فَإِنَّهُ مَنْ أَعْمَرَ عُمْرَى فَهِيَ لِلَّذِي أَعْمَرَهَا، حَيًّا وَمَيِّتًا، وَلِعَقِبِهِ.

291. Dalam redaksi Muslim disebutkan, "*Pertahankanlah seluruh harta kalian semua bagi kalian semua, dan janganlah merusaknya, karena siapa saja yang telah memberikan sesuatu seumur hidup, maka pemberian seumur hidup itu menjadi milik orang yang diberinya, dalam keadaan hidup, meninggal dan orang setelahnya.*"[158]

Penjelasan:

Kata العُمْرَى "*pemberian sesuatu seumur hidup*" diambil dari kata عُمْر. Adalah pemberian atau pembolehan menggunakan beragam kemanfaatan barang sepanjang hidup. Pemberian sesuatu sepanjang hidup mempunyai beberapa model.

---

[158] Riwayat pertama diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Riwayat kedua diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i dan At-Tirmidzi.
Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi mengatakan bahwa hadits ini *shahih*.
Riwayat ketiga diriwayatkan pula oleh Ahmad.

Pertama, mengucapkan secara konkrit bahwa pemberian sesuatu seumur hidup itu menjadi milik orang yang diberi pemberian seumur hidup dan ahli waris setelahnya. Model pemberian ini ialah hibah yang konkrit. Ahli waris boleh mengambilnya setelah dia meninggal dunia.

Kedua, seseorang memberikan pemberian sesuatu seumur hidup, dan dia mengajukan persyaratan mengembalikan padanya setelah seseorang yang menerima pemberian sesuatu seumur hidup meninggal dunia. Ada perbedaan pendapat yang dikemukakan mengnai sahnya pemberian sesuatu seumur hidup model ini. Karena model pemberian sesuatu seumur hidup semacam ini telah mengubah hibah dari bentuk aslinya.

Ketiga, seseorang memberikan pemberian sesuatu seumur hidup selama dia masih hidup, dia tidak mengajukan persyaratan mengembalikan padanya, tidak pula memberikan untuk selamanya, bahkan dia mengucapkannya secara mutlak. Sahnya pemberian sesuatu seumur hidup model ini ada perbedaan pendapat yang bergantung pada persyaratan mengembalikan pemberian sesuatu seumur hidup pada pemiliknya, pemberian sesuatu seumur hidup,di sini lebih tepat untuk dihukumi sah,karena tidak adanya pengajuan persyaratan yang bertentangan dengan kehendak akad.

Keterangan yang telah disinggung dalam hadits ini, yakni pernyataan Jabir قَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعُمْرَى "Rasulullah ﷺ memutuskan pemberian sesuatu seumur hidup itu menjadi milik orang yang diberinya." Ada kemungkinan ditujukan pada model pemberian sesuatu seumur hidup yang bersifat mutlak. Kemungkinan ini yang lebih mendekati benar. Karena dalam redaksi hadits tidak ditemukan pembatasan.

Selain itu, ada pula kemungkinan ditujukan pada semua model pemberian sesuatu seumur hidup (*umra*), jika kita mengatakan bahwa

kalimat semacam ini yang disusun oleh periwayat, menghendaki arti umum. Di dalam masalah ini ada perbedaan pendapat di antara pakar ushul fiqh.

Redaksi لِأَنَّهُ أَعْطَى عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ "*karena dia telah memberikan pemeberian seumur hidup itu yang telah menjadi harta warisan pemiliknya*" maksudnya adalah, di dalam pemberian sesuatu seumur hidup itu dipersyaratkan menjadi milik orang yang diberinya dan orang setelahnya. Ada kemungkinan yang dimaksud adalah model pemberian sesuatu seumur hidup yang bersifat mutlak. Sedangkan kedudukan pemberian sesuatu seumur hidup itu menjadi milik ahli waris diambil dari dalil yang lain.

Pernyataan yang telah dikemukakan Jabir ini secara tegas memperlihatkan bahwa yang dikehendaki oleh hadits adalah model pemberian sesuatu seumur hidup yang dibatasi dengan pemberian sesuatu seumur hidup itu manjadi milik orang yang diberinya dan orang setelahnya.

Redaksi إِنَّمَا الْعُمْرَى الَّتِي أَجَازَهَا رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "pemberian seumur hidup yang diperkenankan oleh Rasulullah ﷺ untuk dilanjutkan" maksudnya adalah, meneruskannya, dan menjadi milik orang setelahnya, tidak kembali pada pemiliknya. Telah ditegaskan secara tertulis bahwa jika pemberian sesuatu seumur hidup itu bersifat mutlak, maka pemberian sesuatu seumur hidup itu tidak boleh dikembalikan, pernyataan terakhir ini adalah interpretasi dari pernyataan Jabir tersebut.

Ditinjau dari segi redaksi, bisa jadi Jabir yang telah meriwayatkannya.Maksud saya, dia telah meriwayatkan redaksi إِنَّمَا الْعُمْرَى الَّتِي أَجَازَهَا رسول اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنْ يَقُولَ: هِيَ لَكَ وَلِعَقِبِكَ "pemberian seumur hidup yang diperkanankan oleh Rasulullah ﷺ untuk

dilanjutkan, adalah seseorang hendaknya mengucapkan, 'Pemberian ini menjadi milikmu dan setelahmu'."

Jadi, jika redaksi ini diriwayatkan, maka tidak ada kesulitan dalam mengamalkannya. Jika, tidak pernah diriwayatkan, maka redaksi ini dikembalikan pada penjelasan seorang sahabat yang meriwayatkannya. Lalu apakah mesti diperioritaskan dengan pertimbangan banyaknya indikasi yang dimiliki redaksi tersebut, yang membuatnya mengetahui maksud yang sebenarnya, sementara ungkapannya tidak sesuai dengan berbagai indikasi tersebut?

٢٩٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يَمْنَعَنَّ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً فِي جِدَارِهِ، ثُمَّ يَقُوْلُ أَبُوْ هُرَيْرَةَ: مَا لِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِيْنَ؟ وَاللهِ، لَأَرْمِيَنَّ بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ.

292. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Seorang tetangga janganlah mencegah tetangganya untuk menancapkan kayu pada pagarnya.*" Kemudian Abu Hurairah berkata, "Apakah yang membuatku melihat kalian semua seraya menyingkirkannya? Demi Allah, sesungguhnya aku pasti melemparkannya di tengah-tengah pundak kalian semua."[159]

Penjelasan:

Ketika seorang tetangga meminta tetangganya meminjamkan pagar untuk meletakan kayu di atasnya, maka dalam kewajiban

---

[159] HR. Al Bukhari dengan redaksi semacam ini. akan tetapi tanpa *nun taukid* dalam redaksi يَمْنَعْ "mencegah", Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

memenuhi permintaannya, Imam Asy-Syafi'imempunyai dua pendapat, yaitu:

1) Wajib memenuhi permintaannya, sesuai *zhahir* hadits ini.
2) Ini adalah qaul jadid, bahwa tidak wajib memenuhi permintaannya.

Hadits ditujukan pada masalah jika kalimat larangan itu menunjukkan arti makruh, dan menunjukan arti sunah jika menggunakan kalimat perintah.

Di dalam pernyataan مَالِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ؟ إِلَى آخِرِهِ "apakah yang membuatku melihat kalian semua seraya menyingkirkannya? ..." menyimpan muatan yang mengindikasikan arti wajib memenuhi permintaan. Sesuai dengan pernyataan Abu Hurairah وَاللهِ لأَرْمِيَنَّ بِهَا بَيْنَ أَكْتَافِكُمْ "Demi Allah, sesungguhnya aku pasti melemparkannya di tengah-tengah pundak kalian semua." Pernyataan ini menghendaki adanya ancaman berat, ketakutan, dan kebencian terhadap mereka.

٢٩٣- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ ظَلَمَ قَيْدَ شِبْرٍ مِنَ الأَرْضِ، طَوَّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرَضِيْنَ.

293. Diriwayatkan dari Aisyah ﵂, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Siapa yang berbuat kezhaliman dengan mengghashab sejengkal tanah, maka dia akan dikalungi tanah yang berasal dari tujuh lapis tanah.*"[160]

160 HR. Al Bukhari lebih dari satu pembahasan, Muslim dan Ahmad.

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil yang mengharamkan ghashab (menguasai hak milik orang lain secara zhalim). Kata الْقِيْد maknanya adalah seukuran. Beliau membatasinya dengan redaksi الشِّبْر "sejengkal" untuk memberikan penekanan yang sungguh-sungguh, dan menjelaskan bahwa yang lebih dari ukuran semacam itu lebih berat ancamannya dari pada itu. طَوَّقَهُ maksudnya menaruh kalung padanya. Hadits ini memberikan kesimpulan hukum bahwa tanah bisa dighashab. Dan memberikan kesimpulan bahwa bumi terbagi menjadi tujuh lapis. Sesuai dengan redaksi yang telah disebutkan mengenai masalah ini. sebagian orang yang mengemukakan pendapat berbeda dengan ketentuan tersebut menjawab, bahwa tujuh bumi itu ditujukan pada tujuh kawasan. Wallahua'lam.

KITAB *LUQATHAH* (BARANG TEMUAN)

٢٩٤- عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لُقَطَةِ الذَّهَبِ أَوِ الْوَرِقِ؟ فَقَالَ: اعْرِفْ وِكَاءَهَا وَعِفَاصَهَا، ثُمَّ عَرِّفْهَا سَنَةً، فَإِنْ لَمْ تُعَرَّفْ فَاسْتَنْفِقْهَا وَلْتَكُنْ وَدِيْعَةً عِنْدَكَ، فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ، فَأَدِّهَا إِلَيْهِ! وَسَأَلَهُ عَنْ ضَالَّةِ الإِبِلِ؟ فَقَالَ: مَالَكَ وَلَهَا؟ دَعْهَا فَإِنَّ مَعَهَا حِذَاءَهَا وَسِقَاءَهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا! وَسَأَلَهُ عَنِ الشَّاةِ؟ فَقَالَ: خُذْهَا، فَإِنَّمَا هِيَ لَكَ أَوْ لأَخِيْكَ أَوْ لِلذِّئْبِ.

294. Diriwayatkan dari Zaid bin Khalid Al Juhni ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pemah ditanya tentang luqathah berupa uang emas dan perak?" Beliau menjawab, "*Beritahukannlah tali pengikat dan kantongnya, lalu umumkanlah selama satu tahun. Apabila luqathah tidak diumumkan, maka kamu boleh menghabiskannya, atau luqathah menjadi barang titipan bagimu. Apabila di suatu hari dari kurun itu datang seorang pencari luqathah, maka berikanlah luqathah itu kepadanya.*"

Pernah ada seseorang bertanya kepada Rasulullah tentang seekor unta yang tersesat? Lalu bersabda, "*Tindakan apa yang dapat*

kamu lakukan, dan apa yang dapat diperbuat untuk unta tersebut? Tinggalkanlah unta itu karena ia mempunyai tapal dan perut, mengiringnya ke tempat penampungan air, atau memberinya makanan dedaunan hingga pemiliknya menemukan."

Ada seseorang yang bertanya kepada beliau tentang luqathah berupa kambing, beliau bersabda, "*Ambillah, karena ia dapat menjadi milikmu, milik saudaramu atau milik serigala.*"[161]

Penjelasan:

Luqthah adalah harta yang dipungut. Redaksi yang banyak digunakan ahli fikih adalah *luqathah*dibaca dengan harakat*fathah* pada huruf *qaf*. Analoginya adalah perbuatan ini dilakukan orang yang suka memungut barang, seperti makna redaksi *huza`ah* (yang suka memperolok-olok orang) dan *dhuhakah* (yang suka tertawa terbahak-bahak) dan sejenisnya.

Kata الوِكَاء "tali" alat yang digunakan untuk mengikat sesuatu. Sedangkan kata العِفَاص "*kantong*" tempat menyimpan bekal, kemudian diikat.

Perintah mengumumkan *luqathah* sebagai langkah untuk mengetahui pemiliknya, serta mengingatkan akan barang yang diumumkan oleh penemu.

Hadits mengandung dalil tentang kewajiban mengumumkan *luqathah* selama satu tahun. Kemutlakan hadits memasukan penemuan barang dalam jumlah yang banyak atau sedikit. Mengenai hukum mengumumkan barang temuan yang sedikit dan masa mengumumkannya terjadi perbedaan pendapat.

---

161 HR. Al Bukhari lebih dari satu pembahasan dengan beragam redaksi, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Redaksi فَإِنْ لَمْ تُعْرَفْ فَاسْتَنْفِقْهَا "*apabila luqathah tidak diumumkan, maka kamu boleh menghabiskannya,*" kalimat perintah di sini bukanlah bermakna wajib, akan tetapi bermakna memperbolehkan.

Redaksi وَلْتَكُنْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ "*atau luqathah menjadi barang titipan bagimu*" ada kemungkinan yang dimaksud dengan menjadikan luqathah sebagai barang titipan setelah menghabiskannya. Sehingga redaksi وَلْتَكُنْ وَدِيعَةً عِنْدَكَ "*atau luqathah menjadi barang titipan bagimu*" mengandung arti majaz dalam redaksi وَدِيعَةً "barang titipan", karena *wadi'ah* menunjukkan pada barang yang masih ada. Jika *luqathah* telah dihabiskan, maka tidak lagi berwujud barang. Sehingga redaksi وَدِيعَةً sebagai kata kiasan dari suatu barang yang kapan saja hendak dikembalikan jika pemiliknya telah datang.

Ada kemungkinan huruf *wawu* dalam redaksi وَلْتَكُنْ ini bermakna أَوْ "atau atau kebebasan memilih (*takhyir*)", sehingga pada *luqathah* diberlakukan ketentuan yang seperti berbagai amanah dan barang titipan. Jadi, kalau dia tidak berniat memilikinya, maka statusnya tetap sebagai dikenai hukum amanah yang ada di sisinya. Jadi, *luqathah* statusnya sama seperti *wadi'ah.*

Redaksi فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ فَأَدِّهَا إِلَيْهِ "*apabila di suatu hari dari kurun itu datang seorang pencari luqathah, maka berikanlah luqathah itu kepadanya*" mengandung dalil tentang kewajiban mengembalikan luqathah kepada pemiliknya, jika telah diketahui dengan jelas bahwa dia adalah orang yang mempunyai *luqathah.*

Para ahli fikih mengemukakan pendapat yang berbeda tentang, apakah dalam kewajiban mengembalikan luqathah itu bergantung pada syarat adanya saksi, atau dia cukup menjelaskan tanda-tanda pengenal luqathah yang diumumkan oleh penemu atau tidak?

Redaksi وَسَأَلَهُ عَنْ ضَالَّةِ الإبِلِ إِلَخْ "pernah ada seseorang bertanya kepada beliau tentang seekor unta yang tersesat" mengandung dalil tentang larangan memungutnya. Beliau telah menjelaskan motif larangan tersebut. Yaitu unta tidak membutuhkan seorang penjaga dan pengawas.

Redaksi الحِذَاءُ والسِقَاءُ "*tapal dan perut, mengiringnya ke tempat penampungan air,*" di dalam konteks ini kedua-duanya adalah majaz. Seolah-olah ketika unta merasa cukup dengan kekuatannya dan struktur fisiknya mempunyai karakter yang tahan untuk minum air, seolah-olah dia diberikan tapal dan perut, yang mengiringinya ke tempat penampungan air.

Redaksi وَسَأَلَهُ عَنْ الشَّاةِ – إِلَى آخِرِ الحَدِيث "seseorang pernah bertanya kepada beliau tentang kambing ..." maksudnya adalah, kambing yang tersesat. Hadits ini menegaskan tentang kebolehan memungutnya. Beliau juga telah menjelaskan motif pembolehan memungut kambing yang tersesat tersebut. Yaitu khawatir banyak orang yang menyia-nyiakannya, kalau tidak ada seorang pun yang memungutnya.

Pembiaran kambing yang tersesat tersebut dapat menghilangkan nilai ekonomis kambing bagi pemiliknya. Penyamarataan antara seseorang dengan orang lain jika dia menemukannya. Penyamarataan ini menghendaki adanya beragam redaksi, misalnya harus menyebutkan, kambing ini menjadi milik penemu ini (Zaid misalnya pen.), atau penemu lainya dari kalangan orang banyak.

KITAB WASIAT

٢٩٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَاحَقُّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ لَهُ شَيْءٌ يُوْصِي فِيْهِ يَبِيْتُ لَيْلَتَيْنِ إِلاَّ وَصِيَّتُهُ مَكْتُوْبَةٌ عِنْدَهُ.

زَادَ مُسْلِمٌ: قَالَ ابْنُ عُمَرَ: مَا مَرَّتْ عَلَيَّ لَيْلَةٌ مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ ذَلِكَ إِلاَّ وَعِنْدِي وَصِيَّتِي.

295. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak ada suatu kebaikan yang dimiliki seorang muslim yang memberi pesan dimana dia tertidur selama dua malam kecuali pesan wasiat tertulis yang disimpan di sampingnya.*"

Muslim menambahkan, "Ibnu Umar berkata, 'Belum lewat satu malam, sejak aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda semacam itu, kecuali di sampingku tersimpan wasiatku'."

Penjelasan:

Wasiat ada dua jenis, yaitu:

Pertama, wasiat yang berhubungan dengan berbagai hak yang wajib ditunaikan kepada seseorang. Wasiat model ini hukumnya wajib.

Sebagian ulama telah membahas perkara sepele yang mana adat memberlakukannya dan mengembalikannya pada pertanyaan berikut, apakah kewajiban melaksanakan wasiat perkara yang sepele ini dipersempit dan spontan? Seolah-olah dalam masalah ini perlu memperhatikan tingkat kesukaran pelaksanaan wasiat tersebut.

Kedua, wasiat berupa ibadah sunah. Wasiat model ini sangat dianjurkan. Seolah-olah hadits ditujukan pada jenis wasiat yang pertama.

Pemberian batas dua atau tiga malam untuk menghindari kesusahan atau kesempitan dan kesulitan. Sekelompok ulama kerap menggunakan hadits ini untuk membuat kesimpulan tentang kewajiban mengamalkan tulisan dan catatan wasiat. Sesuai sabda Nabi وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوْبَةٌ "wasiatnya tertulis" beliau tidak menyebutkan persyaratan lebih dari itu. Kalau saja wasiat tertulis tersebut tidak cukup, maka penulisan wasiat itu tidak ada faedahnya.

Mereka yang menentang pendapat tersebut mengemukakan pendapat, maksudnya adalah wasiatnya tertulis disertai dengan berbagai persyaratan wasiat. Dan mereka mengambil berbagai persyaratan wasiat dari luar hadits ini.

Hadits ini merupakan dalil tentang keistimewaan Ibnu Umar karena dia segera menjalankan perintah wasiat tersebut dan terus-menerus membiasakannya.

٢٩٦- عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَنِي رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعُوْدُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي، فَقُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، قَدْ بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى وَأَنَا ذُوْ مَالٍ وَلَا يَرِثُنِي إِلاَّ ابْنَةٌ، أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلُثَيْ مَالِي؟ قَالَ: لَا، قُلْتُ: فَالشَّطْرُ يَا رَسُوْلَ

اللهِ؟ قَالَ: لاَ، قُلْتُ: فَالثُّلُثُ، قَالَ: الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ، إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلاَّ أُجِرْتَ بِهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي امْرَأَتِكَ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أُخَلَّفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُخْلِفَ فَتَعْمَلَ عِلْمًا تَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللهِ إِلاَّ ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً، وَلَعَلَّكَ أَنْ تُخْلِفَ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيَضُرُّ بِكَ آخَرُوْنَ، اللَّهُمَّ أَمْضِ لأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلاَ تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ لَكِنَّ الْبَائِسَ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ يَرْثِي لَهُ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ.

296. Diriwayatkan dari Sa'ad bin Abi Waqqash ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ datang menjengukku pada masa haji wada', karena sakit keras yang menimpa diriku. Lalu aku berkata, 'Wahai Rasulullah, sungguh sakit yang aku derita telah mencapai seperti yang engkau lihat. Aku adalah orang yang kaya, tidak ada yang meneriman warisanku kecuali seorang anak perempuan. Apakah boleh aku menyedekahkan dua pertiga hartaku?'Beliau bersabda, '*Tidak*'. Aku berkata, 'Separuh hartaku, wahai Rasulullah?' Beliau bersabda, '*Tidak*'. Aku berkata, 'Sepertiga harta'. Beliau bersabda, '*Sepertiga harta, sepertiga harta sudah cukup banyak. Sesungguhnya meninggalkan ahli waris kamu dalam kondisi kaya raya lebih baik dibandingkan membiarkan mereka fakir seraya mengemis kepada sekelompok orang. Sesungguhnya engkau tidak akan pernah mengeluarkan nafkah, seraya berharap ridha Allah kecuali kamu memperoleh pahala sebab nafkah tersebut, hingga sesuatu yang kamu letakkan dalam mulut istri kamu sekalipun*'."

Sa'ad bin Abi Waqqash berkata, "Aku bertanya, 'Wahai Rasulullah, apakah aku akan tertinggal di belakang sahabat-sahabatku?' Beliau bersabda, '*Sesungguhnya kamu tidak akan pernah tertinggal, hingga kamu mengerjakan amal seraya berharap ridha Allah, kecuali derajat dan keluhuran kamu terus-menerus bertambah sebab amal ini.*

Mungkin kamu akan tertinggal sampai sekelompok orang memanfaatkan dirimu, dan sekelompok yang lain merasa dirugikan oleh dirimu. Ya Allah, sempurnakanlah hijrah sahabat-sahabatku, janganlah Engkau menolak amal-amal mereka yang telah lewat. Akan tetapi orang yang susah adalah Sa'ad bin Khaulah, Rasulullah ﷺ menaruh kasihan padanya, yakni dia meninggal dunia di Makkah'."[162]

Penjelasan:

Hadits mengandung dalil tentang kewenangan seorang imam menjenguk para sahabatnya, dan dalil tentang kewenangan menuturkan sakit keras, bukan untuk memperlihatkan pengaduan sakit.

Hadits ini mengandung dalil kesunahan bersedekah bagi orang-orang kaya. Hadits ini mengandung dalil bergegasnya para sahabat dan kecintaan mereka yang sangat luar biasa dalam melakukan berbagai kebaikan. Karena, Sa'ad memohon untuk bersedekah dengan harta yang lebih banyak. Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan tentang pembatasan wasiat sebanyak sepertiga harta. Hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa sepertiga adalah batas terbanyak dalam bab wasiat.

Madzhab Imam Malik mengemukakan pendapat yang berbeda-beda dalam masalah wasiat sepertiga harta, dengan mengaitkannya terhadap sejumlah masalah. Sebagian masalah, sepertiga harta digolongkan dalam ukuran yang banyak dan sebagian yang lain, sepertiga harta digolongkan dalam ukuran yang sedikit.

Jika sepertiga harta itu digolongkan dalam ukuran yang banya, maka ketentuan ini sesuai dengan kesimpulan sabda Nabi ﷺ الثُّلُثُ كَثِيرٌ

162 HR. Al Bukhari di pembahasan yang sangat banyak, dengan beragam redaksi, salah satunya redaksi ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

"*sepertiga harta itu sudah banyak*"hanya saja kesimpulan ini memerlukan dua persyaratan, yaitu:

1) Tidak mempertimbangan alur pembicaraan yang hanya menghendaki banyaknya jumlah sepertiga itu khusus berhubungan dengan wasiat. Bahkan harus dijadikan redaksi yang umum.

2) Ada dalil yang menegaskan tentang keharusan mempertimbangkan penyebutkan banyak itu dalam hukum tersebut, maka jika demikian, tujuannya akan terpenuhi, misalnya dengan mengatakan, "jumlah yang banyak menjadi bahan pertimbangan dalam menetapkan hukum tersebut, sepertiga harta sudah banyak, kesimpulannya sepertiga harta adalah sesuatu yang dinilai banyak" Ketika tidak memperhatikan masing-masing dari kedua premis tersebut, maka tujuannya tidak terpenuhi.

Contoh serupa dari itu semua adalah, sebagian pengikut Imam Malik berpendapat, bahwa jika seseorang telah mengusap sepertiga kepalanya dalam berwudhu, maka dinilai mencukupinya, karena sepertiga itu sudah banyak, sesuai hadits.Lalu muncul pertanyaan yang dikemukakan kepadanya, mengapa kamu mengatakan penyebutan banyak itu menjadi bahan pertimbangan dalam masalah mengusap rambut? Jika dia masih tetap memberlakukannya, maka muncul pertanyaan baru yang dikemukakan kepadanya, mengapa kamu mengatakan sesungguhnya kemutlakan sepertiga harta itu sudah banyak, dan semua jumlah sepertiga itu sudah dinilai banyak dengan mengaitkannya terhadap seluruh ketentuan hukum? Berdasarkan keterangan ini, maka analogikanlah seluruh masalah tersebut, sehingga dalam masalah ini dituntut menganalisis kembali kebenaran masing-masing dari kedua premis tersebut.

Hadits ini mengandung dalil, yang menegaskan bahwa anjuran untuk memperkaya ahli waris lebih diutamakan dibanding membiarkan mereka dalam kondisi fakir seraya mengemis kepada sekelompok orang. Berawal dari inilah, sebagian ulama mengambil keputusan hukum sunah untuk menurunkan wasiat dari sepertiga harta. Mereka juga mengemukakan pendapat, sepertiga harta itu melihat kadar harta yang ada dalam segi sedikit dan banyaknya, sehingga nantinya wasiat tersebut sesuai dengan jumlah harta tersebut, mengikuti kandungan makna yang telah disinggung dalam hadits, yaitu meninggalkan ahli waris dalam kondisi kaya raya.

Selain itu, hadits ini mengandung dalil yang menegaskan bahwa pahala menginfakan harta bergantung pada kebenaran niatnya dalam berharap mendapatkan ridha Allah. Ini sangat sulit dan susah dipahami, jika keinginan karakter bawaan dan syahwat melawannya. Karena inilah, pahala yang menjadi tujuan beramal tidak akan dapat diperoleh, hingga dia melakukan amal ini dengan berharap mendapatkan ridha Allah. Sangat sulit membebaskan tujuan ini dari keinginan karakter bawaan dan syahwat yang merusak tujuan tersebut.

Hadits ini juga mengandung dalil yang mengaskan bahwa berbagai kewajiban yang mengandung unsur harta, jika telah dilaksanakan dengan niat menunaikan kewajiban dan berharap ridha Allah,maka kewajiban itu akan diganjar pahala.

Karena redaksi حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ "*hingga sesuatu yang kamu letakkan ke dalam mulut istrimu sekalipun*" tidak dibatasi dengan sesuatu yang tidak wajib. Kata حَتَّى di sini mengehendaki adanya kesungguhan dalam memperoleh pahala dengan mengaitkannya terhadap amal yang diharapkan mendatangkan pahala.Hal ini seperti kalimat, جَاءَ الْحَاجُّ حَتَّى الْمَشَاةِ وَمَاتَ النَّاسُ حَتَّى الأَنْبِيَاءِ "Orang yang menunaikan haji telah datang hingga orang-orang yang berjalan kaki sekalipun, manusia pasti mati hingga para nabi sekalipun".

Kemungkinan bisa dikatakan bahwa faktor munculnya pernyataan tersebut adalah, berawal dari asumsi yang telah kami tunjukkan, bahwa menunaikan kewajiban kadang memberikan pemahaman, bahwa tidak ada tuntutan lain selain menunaikan kewajiban tersebut dan tidak melebihi tujuan membebaskan dirinya dari tanggung jawab.

Ada pula kemungkinan pernyataan tersebut bertujuan menyangkal asumsi Sa'ad bin Abi Waqqash, yaitu bahwa pemberian nafkah oleh suami kepada istrinya dan pemberian makanan oleh suami kepadanya, yang wajib atau pun yang tidak wajib, tidak akan menghalangi dirinya untuk memperoleh pahala, jika amal tersebut dilakukan atas dasar berharap ridha Allah.

Sebagaimana telah disampaikan dalam sebuah haditsZainab Ats-Tsaqafiyah, ketika dia berniat memberikan infak kepada orang yang ada di sampingnya, dan dia berkata, لَسْتُ بِتَارِكَتِهِمْ "Aku tidak akan membiarkan mereka" dan dia menduga bahwa ucapannya itu termasuk sesuatu yang bisa menghalangi pahala sedekah kepada mereka, lalu dugaan itu dihapus dari dirinya, dan keraguan itu dihilangkan. Benar, contoh semacam ini perlu ditelaah kembali dalam masalah apakah niat khusus dalam berbagai wasiat yang terbag-bagi itu diperlukan, atau cukup niat secara umum? Syara' telah menegaskan, cukup dengan menyebutkan hal pokok yang ada dalam niat dan niat secara umum, dalam bab jihad, dimana beliau bersabda, لَوْ مَرَّ بِنَهْرٍ وَلاَ يُرِيْدُ أَنْ يَسْقِيَ بِهِ، فَشَرِبَتْ كَانَ لَهُ أَجْرٌ "*Kalau seseorang melintas sungai, dan dia tidak berniat minum air sungai tersebut, lalu aku minum, maka dia berhak mendapatkan pahala.*"[163]

Atau sebagaimana pendapat yang dikemukakan seseorang, ini juga bisa diberlakukan untuk seluruh perkara. Jadi, cukup dengan niat

---

[163] HR. Al Bukhari, Muslim, Ibnu Majah dan Ahmad.

secara global atau secara umum, seseorang tidak perlu berniat secara rinci dalam wasiat yang terbag-bagi.

Redaksi وَلَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ "*mungkin kamu akan tertinggal* ..."bertujuan untuk menghibur Sa'ad karena kebenciannya ketinggalan beramal sebab sakit yang menimpa dirinya. Sabda Nabi ini menyimpan isyarat, bahwa makna ini mengandung sindiran, yaitu dimana pun manusia itu berada, segala macam perkara yang tidak disukai akan menimpanya, hingga menghalangi dirinya untuk menggapai segala cita-cita yang diinginkannya, dan dia berharap ada kemaslahatan di balik sesuatu yang telah diperbuat oleh Allah ﷻ.

Redaksi اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ "*ya Allah sempurnakanlah hijrah sahabat-sahabatku*" maksudnya adalah, menyempurnakan amal dengan cara yang tidak mendatangkan pembatalan amal, dan tidak ada pembatalan ketika amal itu sudah dimulai.

Sabda Nabi ini mengandung dalil yang menegaskan keagungan urusan hijrah para sahabat, dan tidak menyempurnakan hijrah termasuk bagian dari turunan sabda Nabi وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ "*janganlah Eangkau menolak amal-amal mereka yang telah lewat.*"

٢٩٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: لَوْ إِنَّ النَّاسَ غَضُّوْا مِنَ الثُّلُثِ إِلَى الرُّبُعِ؟ فَإِنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَثِيْرٌ.

297. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺa, dia berkata, "Seandainya sekelompok orang mau menurunkan wasiat dari sepertiga

harta menjadi seperempat harta?" Karena sesungguhnya Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sepertiga harta, sepertiga harta sudah banyak.*"[164]

Penjelasan:

Yang memicu munculnya pernyataan Ibnu Abbas telah disampaikan sebelumnya. Ibnu Abbas ؓ menarik kesimpulan pernyataan dari redaksi كَثِيرٌ "sudah banyak".Sekalipun pernyataan telah Rasulullah ﷺ tetapkan, namun redaksinya memberikan isyarat berupa perintah mengerjakan pernyataan tersebut —yaitu sepertiga harta— menghendaki wasiat dengan sepertiga harta. Akan tetapi Ibnu Abbas memberikan isyarat terhadap pertimbangan ini melalui pernyataannya لَوْ أَنَّ النَّاسَ "Seandainya sekelompok orang, ..." Karena kalimat ini mengandung beragam kelemahan, dengan mengaitkannya terhadap persoalan perintah menurunkan wasiat di bawah sepertiga harta.

164 HR. Al Bukhari, Muslim, Ibnu Majah dan Ahmad.

KITAB FARAIDH (HUKUM WARIS)

٢٩٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَلْحِقُوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا، فَمَا بَقِيَ فَهُوَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ.

وَفِي رِوَايَةٍ: اقْسَمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرَائِضِ عَلَى كِتَابِ اللهِ، فَمَا تَرَكَتْ، فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ.

298. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺa, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Sampaikanlah bagian warisan kepada orang yang berhak, dan kelebihannya berikanlah kepada kalangan kaum Adam yang berhak menerimanya*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Bagikanlah harta di antara orang-orang yang berhak menerima bagian warisan sesuai ketentuan hukum Allah, dan kelebihannya berikanlah kepada kaum Adam yang berhak menerimanya.*"[165]

[165] Riwayat pertama diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim, At-Tirmidzi dan Ahmad. Riwayat kedua diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud dengan redaksi semacam ini, dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

Kata الْفَرَائِض adalah bentuk jamak dari فَرِيضَة, yang artinya bagian-bagian warisan yang telah ditentukan dalam Kitab Allah, yaitu bagian setengah, seperempat, seperdelapan, dua pertiga, sepertiga dan seperenam.

Hadits ini memuat dalil bahwa pembagian harta warisan diawali orang-orang yang berhak mendapat bagian pasti, sesudah itu sisanya diberikan kepada ahli waris *ashabah* (sisa).

Redaksi فَمَا بَقِى لأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرٍ أَو عَصَبَةٍ ذَكَرٍ "*kelebihannya berikanlah kepada kalangan kaum Adam yang berhak menerimanya*" kadang di sini muncul problem yang sulit, yaitu saudara perempuan mayat (*al ikhwat*) adalah ahli waris ashabah dari anak-anak perempuan. Sedang hadits menghendaki ahli waris *ashabah* yang berhak mendapatkan sisa harta itu disyaratkan dari kalangan laki-laki.

Jawab: Ketentuan ini diambil melalui *mafhum* (kandungan yang tersirat dari redaksi hadits), puncaknya adalah *mafhum* tersebut mempunyai arti umum, lalu ditakhsish dengan hadits yang menunjukkan ketentuan hukum tersebut[166]. Maksud saya adalah saudara perempuan mayat (*al ikhwat*) adalah ahli waris ashabah (sisa) dari anak-anak perempuan.

---

[166] HR. Al Bukhari dari Ibnu Mas'ud.
Di dalamnya disebutkan,
أَقْضِي فِيهَا بِمَا قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِلابْنَةِ النِّصْفُ، وَلابْنَةِ ابْنٍ السُّدُسُ، تَكْمِلَةَ الثُّلُثَيْنِ، وَمَا بَقِيَ فَلِلأُخْتِ.
"Aku mengambil keputusan hukum dalam masalah pembagian harta warisan sesuai ketentuan yang telah Nabi ﷺ putuskan, anak perempuan mendapat bagian setengah, cucu perempuan seperenam, menyempurnakan bagian dua pertiga, dan sisanya diberikan kepada saudara perempuan mayit."

٢٩٩- عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، أَتَنْزِلُ غَدًا فِي دَارِكَ بِمَكَّةَ؟ قَالَ: وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عُقَيْلٌ مِنْ رِبَاعٍ؟ ثُمَّ قَالَ: لاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ وَلاَ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ.

299. Diridwayatkan dari Usamah bin Zaid ﷺ, dia berkata, aku bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah engkau besok akan menempati rumahmu di Makkah? Beliau balik bertanya, "Apakah Aqil meninggalkan rumah buat kami? Kemudian beliau bersabda, "*Orang kafir tidak boleh menerima waris dari orang Islam, dan juga sebaliknya.*"[167]

Penjelasan:

Hadits ini menjadi dalil tentang terputusnya hubungan saling mewaris di antara seorang muslim dan orang kafir. Di antara ulama terdahulu ada yang mengemukakan pendapat, Seorang muslim boleh menerima waris dari orang kafir. Sedang orang kafir tidak boleh menerima waris dari seorang muslim. Seakan-akan pernyataan ini ingin menyamakan waris dengan pernikahan. Di mana seorang muslim boleh menikahi wanita kafir ahli kitab, berbeda dengan sebaliknya. Hadits yang telah disebutkan menegaskan pendapat yang telah dikemukakan oleh jumhur ulama.

---

[167] HR. Al Bukhari dan Muslim dengan redaksi yang lengkap dan berupa ringkasan. Penggalan hadits لاَ يَرِثُ الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ "*orang kafir tidak boleh menerima waris ...*" diriwayatkan oleh Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Putra Abi Thalib berjumlah empat orang, Thalib, Aqil, Ja'far dan Ali. Thalib meninggal dalam keadaan kafir. Aqil lebih tua sepuluh tahun dibanding Ja'far. Aqil termasuk keturunan dari suku Quraisy dan orang yang paling mengerti diantara mereka tentang nenek moyang Quraisy. Dia ikut perang Badar bersama kaum musyrikin, karena benci. Dia juga menyembunyikannya selama ini, kemudian dia memeluk Islam sebelum peristiwa Hudaibiyah, dan dia ikut perang Mutah, dan dia meningga setelah mengalami kebutaan pada masa pemerintahan Mu'awiyah.

Redaksi وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ دَارٍ؟ "apakah *Aqil* meninggalkan rumah buat kami"muncul dipicu oleh kondisi ketika Abu Thalib meninggal dunia, Ali dan Ja'far tidak menerima waris darinya. Sedang Aqil dan Thalib menerima waris darinya. Karena Ali dan Ja'far pada saat Abu Thalib meninggal, sudah berstatus muslim, sehingga mereka berdua tidak boleh menerima waris dari Abu Thalib. Masalah rumah di Makkah coba dikaitkan dengan hadits ini. Apakah boleh dijual atau tidak?

٣٠٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا؛ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْوَلَاءِ وَعَنْ هِبَتِهِ.

300. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Nabi ﷺ melarang penjualan waris wala dan melarang menghibahkannya.[168]

Penjelasan:

Wala' hak waris yang diberlakukan sebab sifat tertentu, yaitu memerdekakan budak. Sehingga hak *wala*' tidak bisa dipindahkan kepada orang lain dengan cara apa pun, karena sesuatu yang diberlakukan dengan sifat tertentu berlaku selamanyanya selama sifat itu masih tetap ada. Dan tidak ada yang berhak memilikinya kecuali orang yang di dalam dirinya melekat sifat tersebut.

Hak waris *wala*' disamakan dengan nasab (jalur keturunan). Nabi ﷺ bersabda الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ "*Wala*' *itu segenggam daging seperti segenggam daging nasab.*"[169] Sebagaimana waris nasab tidak

---

[168] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

[169] Lengkapnya adalah, لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ "*tidak boleh dijual dan tidak boleh dihibahkan*".

bisa dipindahkan dengan cara dijual dan dihibahkan, maka demikian pula dengan hak waris wala`.

٣٠١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا، قَالَتْ: كَانَتْ فِي بَرِيْرَةَ ثَلَاثُ سُنَنٍ: خُيِّرَتْ عَلَى زَوْجِهَا حِيْنَ عُتِقَتْ وَأُهْدِيَ لَهَا لَحْمٌ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْبُرْمَةُ عَلَى النَّارِ، فَدَعَا بِطَعَامٍ، فَأُتِيَ بِخُبْزٍ وَأُدْمٍ مِنْ أُدْمِ الْبَيْتِ، فَقَالَ: أَلَمْ أَرَ الْبُرْمَةَ عَلَى النَّارِ فِيْهَا لَحْمٌ؟ قَالُوا: بَلَى يَا رَسُوْلَ اللهِ، ذَلِكَ لَحْمٌ تَصَدَّقَ بِهِ عَلَى بَرِيْرَةٍ فَكَرِهْنَا أَنْ نُطْعِمَكَ مِنْهُ، فَقَالَ: هُوَ عَلَيْهَا صَدَقَةٌ وَهُوَ مِنْهَا لَنَا هَدِيَّةٌ، وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْهَا: إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ.

301.Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Ketika Barirah telah lewat tiga tahun mencicil, dia diperkenankan untuk memilih tetap berada dengan suaminya pada saat dia merdeka, dan segenggam daging dihadiahkan padanya, lalu Rasulullah ﷺ menemuiku, sementara periuk batu ada di atas api, lalu beliau meminta makanan, lalu disuguhkan roti gandum dan lauk-pauk dari lauk-pauk yang ada di rumah. Lalu beliau bersabda, '*Bukankah aku pernah melihat periuk batu itu di atas api, yang di dalamnya terdapat segenggam daging?* Mereka menjawab, 'Benar, wahai Rasulullah. Itu adalah daging yang disedekahkan pada Barirah. Kami tidak suka memberimu makan dari daging tersebut'. Lalu beliau bersabda, '*Daging itu baginya adalah sedekah, sedang daging dari*

Al Hafizh dalam *Bulughul Maram* berkata, "Hakim telah meriwayatkannya melalui jalur Asy-Syafi'i dari Muhammad bin Al Hasan, dari Abi Yusuf. Ibnu Hibban menilai *shahih* hadits ini, sedang Al Baihaqi menilai hadits ini kemasukan *illat.*"

*Barirah buat kami adalah hadiah'.*Selanjutnya Nabi ﷺ bersabda, '*Hak waris wala ' hanya diperuntukan bagi orang yang memerdekakan'*."[170]

Penjelasan:

Hadits Barirah telah mengeluarkan sejumlah kesimpulan hukum. Di dalam hadits ini terhimpun lebih dari sekedar yang ditulis. Kami telah menerangkan berbagai persoalan, yang di antaranya telah kami kemukakan. Di sini ditegaskan pula secara konkrit persoalah penetapan *khiyar* bagi Barirah. Dia adalah budak perempuan yang bersuamikan seorang budak. Sehingga ketentuan ini berlaku bagi siapa saja yang mempunyai kondisi yang sama seperti Barirah.

Hadits ini mengandung dalil bahwa orang fakir jika memeliki sesuatu melalui sedekah, tidak dilarang bagi selain fakir, yakni orang-orang yang tidak halal memakan harta sedekah, untuk memakannya, jika ada faktor yang ditinjau dari segi syara' dari sisi fakir yang membolehkannya untuk memakannya.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan tentang kebebasan seseorang dalam bertanya tentang kondisi yang terjadi di tempat tinggalnya, dan segala sesuatu yang dipersiapkan di dalam rumah, karena dia boleh meminta istrinya melakukan hal semacam itu.

Selain itu, hadits ini juga merupakan dalil yang menjelaskan tentang pembatasan hak waris *wala* ' hanya menjadi milik orang yang memerdekakan. Kami telah membicarakan persoalan ini dalam pembahasan sebelumnya.

---

170 HR. Al Bukhari di sejumlah pembahasan dalam kitab *Shahih*-nya, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i dan At-Tirmidzi.

KITAB NIKAH

٣٠٢- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: قَالَ لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ، مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ، وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ.

302. Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud, dia berkata: Rasulullah ﷺ pernah berkata kepada kami, "*Wahai generasi muda, siapa saja dari kalian yang telah mampu menikah, maka menikahlah, karena sungguh menikah itu lebih menundukkan pandangan dan memelihara kemaluan. Barangsiapa yang belum mampu, maka hendaknya dia berpuasa karena itu adalah perisai baginya.*"[171]

Penjelasan:

Kata الْبَاءَة artinya adalah nikah. Kata ini merupakan kata bentukan dari kata yang menunjukkan makna berdiri dan tinggal. Kata ini juga bisa berarti tempat tinggal, karena seorang suami tinggal dengan istrinya. Nikah diungkapkan juga dengan kata ini karena kata kiasan

171 HR. Al Bukhari tidak hanya di satu tempat, dengan redaksi yang singkat maupun panjang, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

atau majaz. Yang dimaksudkan dengan mampu menikah adalah kemampuan menyediakan biaya mahar dan nafkah.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa seseorang tidak diperintah menikah kecuali ketika telah mampu. Para ulama pun berpendapat bahwa apabila orang yang belum mampu ingin menikah, maka menikah itu menjadi makruh baginya. Sementara pola kata perintah di sini sangat jelas menegaskan bahwa hal ini wajib.

Para ulama fikih telah mengklasifikasikan nikah ke dalam beberapa ketetapan hukum, yaitu:

1. Wajib.
2. Sunnah.
3. Haram.
4. Makruh.
5. Mubah.

Menikah menjadi wajib bagi seseorang apabila dikhawatirkan yang bersangkutan terjerumus dalam perbuatan zina dan memiliki kemampuan untuk menikah. Hanya saja menikah itu tidak ditetapkan wajib, karena bisa saja wajib dan bisa juga untuk menjaga kehormatan diri. Apabila proses menjaga kehormatan diri tidak bisa dilaksanakan, maka menikah saat itu menjadi wajib, bukan karena hukum asal syariat.

Pola ini kadang berkaitan dengan orang yang berpandangan bahwa menikah lebih baik daripada mengasingkan diri untuk beribadah sunah. Ini adalah pendapat yang dipegang oleh madzhab Abu Hanifah dan sahabat-sahabatnya.

Redaksi فَإِنَّهُ أَغَضُّ لِلْبَصَرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ "karena sungguh menikah itu lebih menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan" mengandung dua penafsiran, yaitu:

Pertama: Pola kata *af'al* (أَغَضُّ dan أَحْصَنُ) dalam hadits ini digunakan untuk makna yang bukan hiperbola.

Kedua: Pola kata *af'al* digunakan utuk makna superlative, karena ketakwaan adalah penyebab seseorang menundukkan pandangan dan menjaga kemaluan dari perbuatan zina. Sebaliknya, syahwat dan stimulus untuk menikah yang menggerakkan seseorang utnuk menikah. Namun setelah nikah, stimulus tersebut menurun, sehingga lebih mampu menjaga pandangan dan menjaga kemaluan dari perbuatan zina. Karena terjadinya suatu perbuatan seiring dengan melemahnya situmulus yang merangsangnya, lebih jarang terjadi daripada terjadinya satu perbuatan saat stimulusnya masih kuat. Upaya pengalihan kepada puasa dianjurkan karena mampu mengendalikan syahwat, sebab syahwat menikah merupakan konsekuensi dari syahwat makan. Semakin banyak makanan yang dikonsumsi, maka semakin tinggi pula nafsu seseorang. Begitu pula sebaliknya.

Redaksi فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ "maka dia sebaiknya berpuasa" ada yang berpendapat bahwa ini adalah ungkapan anjuran dan bujukan bagi orang ketiga atau yang tidak berada di tempat. Namun para ahli bahasa arab tidak berpendapat seperti itu.

Kata الوِجَاءُ[172] berarti obat atau penawar (perisai). Hadits ini menggunakan kata ini demi mempertimbangkan segi makna, karena kata ini mampu menghentikan satu perbuatan dan tidak adanya nafsu menghalangi satu perbuatan juga. Inilah salah satu bentuk pola *majaz musyabahah* (mengiaskan sesuatu dengan benda yang memiliki kemiripan).

---

[172] Dalam catatan pinggir naskah asli disebutkan, dalam *Ash-Shihah* kata الوجاء adalah penawar begitu pula yang dikatakan oleh Ibnu Faris dalam Al Mujmal.

Hadits ini ditujukan kepada para generasi muda atau remaja berdasarkan kondisi umum yang berlaku, karena faktor penyebab terkuat yang mendorongnya ingin menikah masih ada. Berbeda dengan kondisi orang tua. Makna ini bisa dianggap apabila memang dorongan untuk menikah itu ada dalam diri orang tua.

٣٠٣- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ نَفَراً مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَأَلُوا أَزْوَاجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ عَمَلِهِ فِي السِّرِّ؟ فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ آكُلُ اللَّحْمَ. وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لاَ أَنَامُ عَلَى فِرَاشٍ. فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ وَقَالَ: مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا؟ لَكِنِّي أُصَلِّي وَأَنَامُ وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي.

303. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa sejumlah sahabat Nabi ﷺ bertanya kepada para istri Nabi ﷺ perihal amalan beliau yang tidak terlihat di depan umum. Setelah itu salah satu dari sahabat tersebut berkata, "Aku tidak akan menikahi wanita." Sahabat yang lain berkata, "Aku tidak akan makan daging." Sedangkan sahabat lainnya lagi berkata, "Aku tidak akan tidur di atas kasur." Hal itu kemudian sampai ditelinga Nabi ﷺ. Tak lama kemudian beliau memuji Allah dan menyanjung-Na, lantas berkata, "*Ada apa dengan sejumlah orang yang berkata seperti itu? Bahkan aku shalat dan tidur, berpuasa dan berbuka, serta menikahi wanita. Barangsiapa tidak menyukai Sunnahku, maka dia tidak termasuk golonganku.*"[173]

[173] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam dan ini bukan termasuk salah satunya. Muslim juga meriwayatkannya dengan redaksi seperti di atas, begitu pula dengan Ahmad.

Penjelasan:

Hadits ini digunakan sebagai dalil atau landasan hukum bagi kalangan yang berpendapat bahwa menikah itu lebih dianjurkan daripada menyibukkan diri dengan ibadah-ibadah sunah. Karena ketika sejumlah sahabat tersebut mengeluarkan pernyataan seperti itu, Nabi ﷺ langsung menanggapinya dan menegaskan bahwa sikap dan tindakan seperti itu bertentangan lantaran ketidaksukaan terhadap Sunnah. Ada kemungkinan status makruh ini ditujukan untuk sikap ekstrim dan berlebih-lebihan dalam beragama.

Terkadang status hukum hal itu berbeda menurut maksud dan tujuannya. Orang yang tidak mau mengonsumsi daging misalnya, memiliki status hukum yang berbeda berdasarkan maksud dan tujuannya; apabila kondisi tersebut muncul dari sikap berlebih-lebihan atau ektstrim serta masuk dalam wilayah kerahiban, maka hukumnya haram karena bertentangan dengan syariat; apabila sikap tersebut muncul lantaran maksud dan tujuan mulia, seperti tidak mengonsumsi daging yang syubhat atau karena tidak mampu atau maksud lainnya, maka hukumnya boleh.[174]

Secara tekstual, sikap mendahulukan menikah seperti yang kami utarakan tadi adalah juga pendapat yang dianut oleh Abu Hanifah.

---

[174] Sebenarnya, petunjuk yang paling baik adalah bimbingan yang diberikan oleh Rasulullah ﷺ. Perlu diketahui bahwa generasi sebelumnya hancur lantaran sikap mereka yang berlebih-lebihan dan ekstrim melawan hukum alam yang telah ditetapkan Allah dengan mengharamkan karunia rezeki yang paling baik, yang lahir dari asumsi pribadi belaka bahwa mereka lebih tahu dengan kemaslahatan dirinya daripada Allah. Begitu pula itu merupakan sikap kerahiban yang dibuat-buat atau direkayasa padahal Allah ﷻ tidak pernah menetapkan hal tersebut dan menganjurkannya. Sebab Allah ﷻ yang lebih mengetahui makhluk-Nya, telah menitipkan fithrah butuh kepada makhluk lain yang ada di langit dan di bumi. Dengan fithrah tersebut, manusia tidak bisa memelihara sikap kerahiban yang dibuat-buat dan dilarang. Oleh karena itu, orang yang selamat dari hal ini adalah orang yang diselamatkan Allah, lebih dilengkapi nikmatnya, bimbingan agama yang diridhai-Nya serta menjadikan Rasulullah ﷺ sebagai suri teladannya.

Tentunya, pen-*tarjih*-an hukum mengikuti kepentingan atau kemaslahatan serta tarafnya yang berbeda-beda. Allah dalam hal ini lebih mengetahui perihal taraf-taraf tersebut. Apabila seorang *mukallaf* tidak mampu mengetahui hakikat kemaslahatan tersebut, dan tidak bisa memenuhi kelengkapannya, maka lebih baik dia mengikuti redaksi yang tertuang dalam syariat.

٣٠٤– عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: رَدَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ وَلَوْ أَذِنَ لَهُ لاخْتَصَيْنَا.

304. Diriwayatkan dari Sa'd bin Abu Waqqash ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ menolak sikap Utsman bin Mazh'un yang tidak mau menikah. Seandainya beliau memberi izin kepadanya, maka sudah barang tentu kami melakukannya."[175]

Penjelasan:

Kata التَّبَتُّل berarti tidak mau menikah. Salah satu dari kata bentukan dari kata ini adalah predikat *al batul* yang disematkan kepada

[175] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Ibnu Faris dalam *Maqayis Al-Lughah* berkata, "Kata (بتل) adalah satu kata yang menunjukkan pada makna memisahkan atau membuat sesuatu itu jelas dari yang lain. Contohnya, (بتلت الشيء) yang artinya aku membuatnya jelas atau terpisah dari yang lain. Salah satu kata bentukan kata ini adalah (البتول) yaitu predikat yang diberikan kepada Maryam sebab dia memisahkan diri dari yang lain sehingga tidak mempunyai pasangan hidup. Contoh lainnya adalah, (النخلة مبتل) yang artinya pohon kurma yang terpisah sendiri dari induk pohonnya. Sedangkan kata (التبتل) berarti mengikhlaskan niat kepada Allah dan menyendirikannya hanya kepada Allah. Allah ﷻ berfirman,

وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ۝٨

'*Dan beribadahlah kepada Allah dengan sepenuh hati*." (Qs. Al Muzzammil [73]: 8)

Maryam ﷺ. Hadits yang sama pula diriwayatkan oleh Sa'd dalam bab ini.

Utsman bin Mazh'un termasuk salah seorang yang tidak mau menikah dan mengisolasikan diri untuk beribadah, sehingga dia masuk dalam kategori sikap ekstrim dan menyerupai sikap kerahiban. Hanya secara tekstual, hadits ini menuntut pengaitan hukum dengan istilah *tabattul*. Allah ﷻ berfirman,

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا ﴿٨﴾

"*Sebutlah nama Tuhanmu, dan beribadatlah kepada-Nya dengan penuh ketekunan.*" (Qs. Al Muzzammil [73]: 8).

Perintah dalam ayat ini sebaiknya tidak diulangi dalam hadits, agar bisa digabungkan. Ini seolah-olah mensinyalir anjuran terus-menerus dengan ibadah atau memperbanyak ibadah, lantaran indikasi konteksnya, yaitu shalat malam dan membaca Al Qur`an secara tartil. Ini adalah indikasi untuk memperbanyak ibadah, namun tidak dimaksudkan untuk meninggalkan menikah dan tidak diperintahkan, bahkan menikah itu ada bersamaan dengan perintah ini. Oleh karena itu, *tabattul* yang ditolak adalah sikap *tabattul* yang mengandung unsur berlebih-lebihan dalam beragama.

Sikap tidak mau menikah dan sikap keliru lainnya termasuk dalam sikap-sikap ekstrim terhadap diri. Dari sini bisa disimpulkan bahwa semua yang masuk dalam bab ini atau memiliki kemiripan dengannya dilarang, seperti yang dilakukan oleh sejumlah orang-orang zuhud.

٣٠٥- عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، انْكِحْ أُخْتِي ابْنَةَ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ: أَوَتُحِبِّينَ ذَلِكِ؟ فَقُلْتُ:

نَعَمْ، لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ، وَأَحَبُّ مَنْ شَارَكَنِي فِي خَيْرٍ أُخْتِي: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ ذَلِكَ لاَ يَحِلُّ لِي. قَالَتْ: إِنَّا نُحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيدُ أَنْ تَنْكِحَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ قَالَ: بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ؟ قَالَتْ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: إِنَّهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حَجْرِي، مَا حَلَّتْ لِي إِنَّهَا لاَبْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ، أَرْضَعَتْنِي وَأَبَا سَلَمَةَ ثُوَيْبَةُ فَلاَ تَعْرِضْنَ عَلَيَّ بَنَاتِكُنَّ وَلاَ أَخَوَاتِكُنَّ.

قَالَ عُرْوَةُ وَثُوَيْبَةُ: مَوْلاَةٌ لأَبِي لَهَبٍ أَعْتَقَهَا، فَأَرْضَعَتِ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَلَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ رَآهُ بَعْضُ أَهْلِهِ بِشَرِّ حِيبَةٍ فَقَالَ لَهُ: مَاذَا لَقِيتَ؟ قَالَ أَبُو لَهَبٍ: لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ خَيْرًا، غَيْرَ أَنِّي سُقِيتُ فِي هَذِهِ بِعَتَاقَتِي ثُوَيْبَةَ.

305. Diriwayatkan dari Ummu Habibah binti Abu Sufyan ﷺ, bahwa dia berkata, "Wahai Rasulullah, nikahilah saudariku, putri Abu Sufyan!" Beliau menjawab, "*Apakah kamu menyukai hal itu?*" Aku menjawab, "Ya, aku bukan wanita yang sendiri bagimu, dan aku senang kalau saudariku bergabung bersamaku dalam kebaikan." Mendengar itu Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya itu (menikahi putri Abu Sufyan) tidak halal bagiku.*" Ummu Habibah binti Abu Sufyan berkata, "Sesungguhnya kami diceritakan bahwa engkau ingin menikahi putri Abu Salamah?" Beliau balik bertanya, "*Putri Ummu Salamah?!*" Aku menjawab, "Ya." Beliau berkata, "*Sungguh kalau dia bukan saudari tiriku, tentunya dia tidak halal bagiku. Sesungguhnya dia adalah putri dari saudaraku sepersusuan. Aku dan Abu Salamah disusui oleh Tsuwaibah. Oleh karena itu, jangan pernah menawarkan putri-putri kalian kepadaku, atau pun saudari-saudari kalian.*"

Urwah berkata, "Tsuwaibah adalah mantan budak Abu Lahab yang dimerdekakannya. Dia kemudian menyusui Nabi ﷺ. Ketika Abu Lahab wafat, sebagian keluarganya melihat kondisi yang tidak baik, lalu dia bertanya, 'Apa yang kamu dapati?' Abu Lahab menjawab, 'Aku belum pernah mendapati kebaikan setelah kalian, tapi aku hanya diberi layanan minuman dari wanita ini sejak aku memerdekakan Tsuwaibah'."[176]

Penjelasan:

Larangan menggabungkan dua orang saudari sekandung dan larangan menikahi anak tiri telah ditetapkan dalam Al Qur`an. Ada kemungkinan wanita yang meminta Nabi ﷺ menikahi saudarinya itu belum mendapatkan informasi tentang ketetapan hukum tersebut, karena itu lebih dekat dari menikahi saudari anak tiri.

Pernyataan yang diutarakan Rasulullah ﷺ mengindikasikan bahwa ayat tentang masalah tersebut telah turun sebelumnya, karena beliau bersabda, لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حَجْـرِي "*Seandainya wanita itu bukan saudari tiriku.*"

Larangan menggabungkan dua orang saudari dalam satu ikatan pernikahan sudah disepakati oleh para ulama. Begitu pula dengan *milkul yamin* (budak) menurut para ulama. Memang ada perbedaan pendapat dari beberapa ulama, namun setelah itu *ahlussunnah* pun sependapat dalam masalah tersebut, kecuali dalam kasus menggabungkan *milkul* (budak) *yamin*, karena itu membolehkan menggaulinya.

Menggabungkan *milkil yamin* (hamba sahaya yang mereka miliki) tidak dilarang secara konsensus. Para ulama berpendapat bahwa apabila

---

176 HR. Al Bukhari, Muslim, An-Nasa`i dan Ibnu Majah.
Al Bukhari meriwayatkannya dengn redaksi yang sama, hanya saja kata خَيْرًا "kebaikan" tidak tercantum. Penjelasan tentang hal ini akan dijabarkan nanti.

salah satu orang dari dua saudari sekandung digauli, maka saudari yang lain tidak boleh dinikahi, sampai saudari yang pertama itu sudah diharamkan dengan akad jual beli, pemerdekaan, *mukatab* atau menikah, agar tidak melegalkan kemaluan kedua wanita tersebut secara bersamaan.

Redaksi لَسْتُ لَكَ بِمُخْلِيَةٍ "aku bukan wanita yang sendirian bagimu" maksudnya adalah, aku tidak dilepaskan tanpa menimbulkan dampak negatif atau mudharat.

Redaksi وَأَحِبُّ مَنْ شَارَكَنِي "dan aku senang orang yang bergabung denganku" dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi شَرِكَنِي "ikut denganku." Yang dimaksud dengan خَيْرًا "kebaikan" di sini adalah kemaslahatan dunia dan akhirat yang berkaitan dengan menemani Rasulullah ﷺ.

Saudari Ummu Habibah binti Abu Sufyan bernama Azzah.

Redaksi إِنَّا كُنَّا نُحَدَّثُ أَنَّكَ تُرِيْدُ أَنْ تَنْكِحَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ "sesungguhnya kami pernah mendapat cerita bahwa Anda ingin menikahi putri Abu Salamah" yang bernama Durrah. Ada pula yang berpendapat, dia bernama Dzurrah, namun pendapat ini keliru.

Terkadang dialog ini terjadi dalam diri, bahwa Ummu Habibah meminta Nabi ﷺ menikahi saudarinya karena meyakini hak khusus yang dimiliki beliau, yaitu melakukan pernikahan seperti itu, bukan karena tidak mengetahui indikasi yang dijelaskan oleh ayat tersebut. Apabila sebab munculnya keyakinan Ummu Habibah bahwa Nabi ﷺ boleh menikah seperti itu, maka hal itu sejalan dengan penolakannya atau protes yang dilayangkannya terhadap pernikahan beliau dengan Durrah binti Abu Salamah. Ini seolah-olah mengesankan bahwa Ummu Habibah ingin mengatakan bahwa kalau menikahi Durrah saja boleh, sudah barang tentu menggabungkan dua orang saudari

sekandung juga boleh, lantaran penggabungan dalam hak khusus. Kalau Ummu Habibah belum mengetahui maksud ayat tersebut, maka Rasulullah ﷺ tidak perlu memberitahukan kepada Ummu Habibah perihal larangan menikahi saudari istri yang dimiliki bahwa menikahi anak tiri itu boleh secara zhahir, karena kedua saudari tersebut saat itu bersatu dalam satu hal yang sifatnya lebih umum. Kalau Ummu Habibah mengetahui *madlul*-nya ayat tersebut, maka penyatuan mereka berdua terjadi dalam satu perkara khusus, yaitu larangan yang bersifat umum, dan keyakinan kehalalan menikah yang khusus.

Redaksi بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ "Binti Ummu Salamah" bisa jadi berfungsi sebagai penegasan dan menafikan partisipasi atau keikutsertaan. Bisa juga mengandung kemungkinan untuk memperlihatkatkan sisi pengingkaran atau kepada pihak yang mengatakan hal tersebut.

Redaksi لَوْ لَمْ تَكُنْ رَبِيبَتِي فِي حِجْرِي "seandainya dia bukan saudara tiriku dalam asuhan," kata رَبِيبَة di sini berarti putri dari sang istri. Kata ini adalah bentukan dari kata الرَّبُّ yang berarti memperbaiki, karena dialah yang berperan mengasuh, mengurusi dan memperbaiki kondisinya. Ahli fikih yang berasumsi bahwa kata tersebut adalah bentukan dari kata التَّرْبِيَة, maka itu keliru, karena berfungsi sebagai syarat kata bentukan adalah perubahan huruf aslinya sama, sedangkan kesamaan di sini tidak ada. Akhir dari kata رَبُّ sendiri adalah huruf *ba* ', sedangkan akhir kata رَبَّى adalah huruf *ya* '.

Kata الْحَجْرِ dibaca dengan harakat *fathah* dianggap lebih fasih, namun boleh juga huruf *ha* '-nya dibaca dengan harakat *kasrah*.

Hadits ini digunakan oleh kalangan yang berpendapat bahwa anak tiri yang berada dalam asuhan seseorang haram dinikahi secara khusus. Ini adalah pendapat yang dianut oleh Azh-Zhahiri. Sedangkan jumhur ahli fikih berpendapat bahwa larangan tersebut bersifat mutlak.

Mereka mengarahkan kekhususan tersebut pada kondisi yang tidak lazim berlaku. Mereka mengatakan bahwa sesuatu yang keluar dari kelazimannya tidak bisa dipahami.

Menurutku, yang perlu dilihat adalah apakah jawaban yang dikemukakan dalam ayat tersebut —yaitu jawaban mereka tentang pemahaman ayat tersebut— bahwa masalah itu keluar dari kelazimannya, apakah tercantum dalam redaksi hadits atau tidak?

Dalam hadits ini ada juga dalil yang menegaskan bahwa larangan menikahi dua saudari sekandung mencakup penggabungan dalam satu akad pernikahan dan penggabungan secara urutan.

٣٠٦– عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا، وَلاَ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا.

306. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Seorang wanita (yang telah dinikahi) tidak boleh digabungkan dengan bibi dari pihak bapaknya, dan seorang wanita dengan bibi dari pihak ibunya.*"[177]

Penjelasan:

Para ulama sepakat bahwa penggabungan akad nikah seperti ini diharamkan. Ketetapan hukum ini disimpulkan dari pernyataan hadits, meskipun redaksi Al Qur`an menyatakan hal itu boleh secara mutlak, sebab Allah ﷻ berfirman,

وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ

177 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ahmad.

"*Dan dihalalkan bagimu selain (perempuan-perempuan) yang demikian itu.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 24)

Hanya saja para ulama mengkhususkan status umum tersebut dengan hadits ini. Inilah dalil yang menegaskan bolehnya mengkhususkan pernyataan Al Qur`an yang bersifat umum dengan hadits *ahad*.

Secara tekstual, hadits ini menuntut adanya kesamaan antara mengumpulkan dua saudara perempuan yang bersifat semasa dan mengumpulkan yang bersifat urutan. Apabila larangan ini berada dalam sebuah penggabungan —sementara larangan tersebut mengandung unsur kerusakan— maka konsekuensinya adalah apabila kedua saudara perempuan tersebut dinikahi secara bersamaan, maka pernikahan tersebut batal sebab akad tersebut menimbulkan penggabungan yang dilarang, sehingga dinilai rusak. Apabila terjadi urutan dalam dua akad nikah, akad pernikahan yang kedua dinilai batal karena istilah penggabungan tersebut ada padanya.

Dalam beberapa riwayat hal ini ditegaskan dalam hadits "*Wanita yang muda tidak boleh digabungkan dengan wanita yang lebih tua dalam satu akad pernikahan, dan wanita yang tua tidak boleh digabungkan dengan wanita yang muda dalam satu akad pernikahan.*"[178]

Hadits ini dengan gamblang menjelaskan larangan menggabungkan akad pernikahan yang dilakukan secara berurutan. Alasan hal ini dilarang adalah dampak negatif yang ditimbulkannya, yaitu saling tidak menyukai dan menjauhi sehingga menyebabkan hubungan silaturrahim terputus.

---

178 HR. At-Tirmidzi dan lainnya, dari Abu Hurairah RA secara *marfu'*, ...

٣٠٧- عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ: مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ.

307. Diriwayatkan dari Uqbah bin Amir ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya syarat yang paling berhak dipenuhi adalah mahar yang kalian gunakan untuk menghalalkan kemaluan wanita.*"[179]

Penjelasan:

Sekelompok orang berpendapat menurut pernyataan hadits ini secara tekstual, dan mereka mewajibkan memenuhi syarat tersebut, meskipun tidak ada tuntutan akad tersebut. Ini seolah-olah mengesankan bahwa dia tidak menikahi wanita tersebut dan mengeluarkannya dari satu negeri lantaran pernyataan hadits itu secara tekstual. Ada juga kelompok lain yang berpendapat bahwa syarat tersebut tidak wajib dipenuhi seperti halnya syarat-syarat yang tidak dituntut oleh akad. Apabila terjadi sesuatu darinya maka pernikahan tersebut sah, sedangkan syaratnya batil dan yang wajib adalah mahar yang sepadan. Barangkali sebagian dari orang-orang tersebut menggiring makna hadits tersebut pada syarat yang ditetapkan oleh akad, seperti memberikan bagian untuk sang istri, memberikan nafkah dan memenuhi haknya, menggauli istri dengan baik, istri tidak boleh keluar dari rumah suami tanpa mendapat izin suami, dan konsekuensi-konsekuensi akad lainnya.

Namun penggiringan makna hadits seperti ini lemah, karena semua yang disebutkan di atas tidak berpengaruh pada syarat yang

---

179 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

sifatnya wajib. oleh karena itu, kondisi kebutuhan tidak sangat memerlukan pengaitan hukum dengan syarat.

Redaksi أَحَقُّ الشُّرُوْطِ "syarat yang paling baik" menimbulkan konsekuensi bahwa sebagian syarat tersebut ada yang ditunaikan, dan ada pula yang sangat perlu ditunaikan. Syarat yang merupakan konsekuensi dari akad setara dalam hal kewajiban pemenuhan, dan semakin menguat seiring dengan perjalanan nikah tersebut: Syarat yang berkaitan dengan nikah dari aspek keharaman kemaluan dan penegasan tentang kehalalannya. *Wallahu a'lam.*

٣٠٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الشِّغَارِ. وَالشِّغَارُ: أَنْ يُزَوِّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوِّجَهُ ابْنَتَهُ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا الصَّدَاقُ.

308. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ melarang nikah *syighar.* Nikah *syhighar* adalah seorang pria menikahkan putrinya dengan (syarat) pria lain tersebut menikahkannya dengan puterinya tanpa ada mahar antara keduanya.[180]

Penjelasan:

Redaksi hadits yang mendefenisikan nikah *syighar* di atas dalam riwayat-riwayat lain dijelaskan bahwa itu berasal dari pernyataan Nafi. Akar kata *syhighar* sendiri masih diperdebatkan oleh para ulama. Ada yang berpendapat, kata tersebut diambil dari (شَغَرَ الْكَلْبُ) yang artinya anjing itu mengangkat kakinya untuk kencing, sehingga mengesankan bahwa orang yagn melakukan akad nikah berkata, "Seseorang tidak

---

180 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ahmad.

boleh mengangkat putriku sampai aku mengangkat kaki putrimu!" Ada juga yang berpendapat, kata tersebut dibentuk dari (شَغَرَ الْبَلَدُ) yang artinya negeri itu kosong. Ini seolah-olah mengesankan bahwa pernikahan tersebut diungkapkan seperti itu karena kosong atau tidak ada mahar.

Hadits ini secara jelas melarang nikah syighar. Para ulama pun sepakat atas larangan tersebut. Namun mereka berbeda pendapat dalam kasus nikah *syhighar* yang terjadi dalam akad nikah yang rusak. Oleh sebab itu, ada yang berpendapat, akad tersebut sah, dan wajib memberikan mahar yang sepadan atau menjadi standar. Imam Asy-Syafi'i berpendapat bahwa akad nikah tersebut batil atau tidak sah. Sedangkan Malik berpendapat, dalam kondisi tertentu akad tersebut tidak sah, dan dalam kondisi lain akad tersebut rusak sebelum menyetubuhi istri dan sah setelah itu, yaitu ketika mahar disebutkan saat akad nikah dengan mengatakan, "Aku menikahkan putriku kepadamu dengan mahar sekian dengan imbalan engkau menikahkan putrimu dengan mahar sekian." Imam Malik melihat hal ini ringan karena ada penyebutan mahar di dalam akad nikah.

Bentuk nikah *syighar* secara lengkap adalah seorang ayah mengatakan: Aku menikahkan putriku kepadamu dengan imbalan engkau menikahkan putrimu kepadaku. Kemaluan masing-masing merupakan mahar bagi yang lain. Bagaimanapun pernikahanku dengan putrimu terselenggara, maka pernikahanmu dengan putriku pun terjadi.

Dalam gambaran nikah *syighar* ini ada unsur kerusakan atau pelanggaran, yaitu:

a) mengajukan syarat dalam akad nikah;

b) mensejajarkan kemaluan;

c) mensyaratkan habisnya mahar.

Pelanggaran yang terakhir inilah yang dinilai rusak oleh Imam Malik. Selain itu, para ulama sepakat bahwa ketetapan hukum itu tidak hanya berlaku bagi wanita yang disebutkan dalam hadits tersebut, bahkan berlaku kepada seluruh budak wanita.

Penafsiran Nafi yang menyatakan, وَلاَ صَدَاقَ بَيْنَهُمَ "tanpa ada mahar antara keduanya" mengindikasikan sisi pelanggaran yang terjadi, meskipun ada kemungkinan hal itu disebutkan dengan tujuan penekanan pada sisi kerusakan akad nikah tersebut. Kesimpulannya, hadits ini menjelaskan bahwa akad nikah yang diselenggarakan tanpa menyertakan mahar sangat dilarang.

٣٠٩- عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ يَوْمَ خَيْبَرَ، وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ.

309. Diriwayatkan dari Ali bin Abu Thalib ﷺ, bahwa Nabi ﷺ melarang nikah *mut'ah* pada perang Khaibar, dan melarang mengonsumsi daging keledai peliharaan (jinak).

Penjelasan:

Nikah *mut'ah* adalah pernikahan yang dilangsungkan antara seorang pria dan wanita dalam kurun waktu tertentu. Nikah ini dulunya dibolehkan, kemudian ketetapan hukumnya dihapus atau tidak diberlakukan lagi. Riwayat-riwayat tentang hal ini menjelaskan bahwa nikah tersebut dibolehkan setelah sebelumnya dilarang, kemudian ketetapan hukum boleh tersebut dihapus.

Hadits yang diriwayatkan oleh Ali bin Abu Thalib ﷺ ini menegaskan larangan melakukan nikah *mut'ah* pada perang Khaibar, sedangkan ketetapan pembolehan nikah *mut'ah* ini berlaku pada masa

penaklukan kota Makkah, kemudian dilarang. Hal tersebut terjadi setelah perang Khaibar.

Ada yang berpendapat bahwa Ibnu Abbas ﷺ menarik kembali pendapatnya yang membolehkan nikah *mut'ah* tersebut. Semua ahli fikih berpendapat bahwa nikah *mut'ah* itu haram. Apa yang dihikayatkan oleh sebagian penganut madzhab Hanafi dari Malik tentang bolehnya nikah *mut'ah* adalah sangat keliru, apalagi para ahli fikih membatasi larangan tersebut pada akad pernikahan yang sifatnya sementara. Sementara Imam Malik menilainya secara makna kepada pembatasan waktu kehalalan, meskipun tidak ada dalam akad. Kemudian dia berkata, "Apabila seseorang mengajukan syarat thalak istrinya pada waktu tertentu dengan kehadirannya, thalak itu jatuh saat itu juga." Para sahabat Imam Malik memberikan argumen bahwa hal itu terjadi karena pembatasan waktu kehalalan. Mereka juga memposisikannya dalam makna nikah *mut'ah.*

Redaksi لُحُومُ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ "daging keledai peliharaan (jinak)" secara tektsual, larangan tersebut berarti pengharaman. Inilah pendapat yang dianut oleh jumhur ulama. Dalam satu pendapat madzhab Maliki disebutkan bahwa daging keledai peliharaan hukumnya *makruh mughallazhah* (makruh versi berat) dan mereka tidak menetapkannya sebagai sesuatu yang haram. Pembatasan daging keledai dengan keledai peliharaan, mengecualikan daging keledai liar, dan para ulama tidak berbeda pendapat tentang status halalnya daging keledai liar.

٣١٠- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ تُنْكَحُ الأَيِّمُ حَتَّى تُسْتَأْمَرَ، وَلاَ تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، فَكَيْفَ إِذْنُهَا قَالَ: أَنْ تَسْكُتَ.

310. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersbda, "*Janda tidak dinikahkan hingga dia sendiri yang memintanya dan perawan tidak dinikahkan sampai dia dimintai izin.*" Para sahabat bertanya, "Wahai Rasulullah, bagaimana izinnya perawan?" Beliau menjawab, "*(Tandanya) dia diam.*"[181]

Penjelasan:

Kata الأَيِّم digunakan di sini sebagai ganti *tsayyib* (janda). Kata *isti'mar* adalah meminta perintah, sedangkan *isti'dzan* artinya adalah meminta izin.

Redaksi فَكَيْفَ إِذْنُهَا "lalu bagaimana dengan izinnya?" kembali kepada perawan.

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan bahwa bentuk izin dari perawan adalah diam. Ini sifatnya umum jika dibandingkan pada kata *bikr* (gadis perawan). Sedangkan bentuk larangan pada redaksi لاَ تُنْكَحُ "tidak dinikahi" bisa saja berarti haram atau makruh. Apabila larangan tersebut diartikan sebagai sesuatu yang haram maka ada dua hal, yaitu:

Pertama, yang dimaksud dengan *bikr* (perawan) di sini adalah wanita yang telah melewati masa kecil. Oleh karena itu, wanita perawan yang sudah baligh tidak boleh dipaksa untuk menikah. Inilah pendapat yang dianut oleh madzhab Abu Hanifah, yang sangat kuat berpegang dengan hadits tersebut karena lebih dekat pada keumuman kata *al bikr* (gadis perawan). Bisa juga ditambahkan bahwa proses meminta izin hanya boleh dilakukan oleh pihak yang memiliki wewenang tersebut. Wanita yang masih kecil tidak memiliki izin sehingga dia tidak masuk

---

[181] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

dalam makna hadits tersebut. Hadits ini pun ditujukan kepada orang-orang yang sudah baligh secara khusus, sehingga lebih mudah dijangkau.

Kedua, yang dimaksud dengan *bikr* di sini adalah wanita yatim.

Para ulama berbeda pendapat tentang wanita yatim, apakah cukup dengan sikap diamnya atau tidak? Kenyataannya, hadits di atas menunjukkan bahwa sikap diam saja sudah dianggap memadai bagi wanita yatim. Hal ini telah dikemukakan secara jelas dalam hadits lain.[182] Pendapat ini di-*tarjih* oleh kalangan yang lebih cenderung pada hadits ini, sementara ahli fikih lainnya me-*rajih*-kan yang lain.

٣١١- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: جَاءَتْ امْرَأَةُ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: كُنْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ الْقُرَظِيِّ فَطَلَّقَنِي فَبَتَّ طَلاقِي. فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ الزُّبَيْرِ وَإِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ. فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ لاَ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ، وَيَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ، قَالَتْ: وَأَبُو بَكْرٍ عِنْدَهُ، وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ بِالْبَابِ يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ، فَنَادَى أَبَا بَكْرٍ: أَلا تَسْمَعُ إِلَى هَذِهِ: مَا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

182 Abu Daud dan An-Nasa`i meriwayatkan dari Ibnu Abbas, bahwa wali bersama orang tua tidak memiliki perintah. Sedangkan wanita yatim dimintai izin dan sikap diamnya adalah pengakuannya.
Ahmad juga meriwayatkan dari Abu Musa secara *marfu'*, bahwa wanita yatim dimintai izin untuk dirinya sendiri. Apabila dia diam, maka itu berarti dia memberi izin, namun bila dia tidak mau maka tidak boleh dipaksa.
Dalam riwayat lain disebutkan, "Perawan dimintai izin oleh pihak orangtuanya."

311. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Suatu ketika istri Rifa'ah Al Qurazhi datang menemui Nabi ﷺ, kemudian dia berkata, 'Dulu aku menjadi istri Rifa'ah Al Qurazhi, lalu aku diceraikannya, hingga jatuh thalak *ba'in* (thalak tiga). setelah itu aku menikah dengan Abdurrahman bin Az-Zubair, sementara apa yang dia miliki seperti rumbai kain'. Mendengar itu Rasulullah ﷺ tersenyum, lalu berkata, '*Apakah engkau ingin kembali kepada Rifa'ah? Tidak boleh, sampai engkau menikmati madu Abdurrahman bin Az-Zubair, dan Abdurrahman pun merasakan madumu!*"

Aisyah berkata, "Saat itu Abu Bakar ada di samping beliau sedangkan Khalid bin Sa'id berada di pintu sambil menunggu mendapat izin dari beliau. Tak lama kemudian Abu Bakar berseru, 'Apakah kamu tidak mendengar ini: jangan berbicara keras ketika berada di sisi Rasulullah ﷺ'."[183]

Penjelasan:

Rifa'ah Al Qurazhi menjatuhkan thalak *ba'in* kepada istrinya ketika itu secara tekstual mengandung beberapa kemungkinan, yaitu:

Pertama : dia melepaskan thalak cerai atau thalak tiga.

Kedua : dia menjatuhkan thalak terakhir.

Ketiga : mengandung salah satu *kinayah* (kata sindiran) yang mengisyaratkan kepada thalak *ba'in* menurut sejumlah ahli fikih.

Dalam teks hadits tersebut tidak bersifat umum dan tidak menjelaskan salah satu dari makna tersebut. Hal itu sebenarnya disimpulkan dari beberapa hadits lain yang menjelaskan maksudnya.

---

[183] HR. Al Bukhari secara panjang dan singkat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.
Nama asli istri Rifa'ah adalah Tamimah binti Wahab.

Bagi kalangan yang berargumen terhadap kemungkinan-kemungkian tersebut dengan hadits tersebut, maka argumen tersebut tidak tepat karena hadits itu menjelaskan thalak *ba`in* secara mutlak, dan yang menunjukkan pada kemutlakan tersebut tidak menunjukkan pada salah satu batasan itu sendiri.

Redaksi إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةِ الثَّوْبِ *"sebenarnya apa yang dia miliki itu seperti rumbai kain"* mengandung dua penafsiran, yaitu: (a) kemaluannya itu diserupakan dengan rumbai kain lantaran ukurannya yang kecil, dan (b) kemaluannya itu disamakan dengan rumbai kain karena ketidakmampuannya.

Redaksi لاَ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ *"tidak, sampai kamu merasakan madunya"* mengindikasikan bahwa status halal bagi suami kedua tergantung pada hubungan badan. Terkadang hal ini digunakan sebagai dalil oleh kalangan yang berpendapat bahwa ejakulasi adalah syarat halal karena itu menguatkan dibawakannya redaksi إِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هُدْبَةٍ kepada ketidakmampuan alat vital dan tidak bisa ereksi, lantaran kondisi kemaluan yang kecil tidak bisa mencapai batas yang membuat ujung kemaluan masuk ke dalam vagina yang menyebabkan status halal berlaku.

Redaksi أَتُرِيدِيْنَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ؟ *"apakah kamu ingin kembali kepada Rifa'ah?"* seolah-olah mengesankan bahwa lantaran Nabi ﷺ memahami bahwa istri Rifa'ah ingin berpisah dari Abdurrahman dan ingin agar percaraiannya itu bisa membuatnya kembali ke pelukan Rifa'ah. Seolah-olah yang ingin diungkapkan adalah, sebenarnya yang diinginkan itu tidak akan terjadi kecuali setelah terjadi hubungan badan. Tidak ada riwayat yang menerangkan bahwa ada ulama yang berbeda pendapat dalam masalah ini kecuali riwayat dari Sa'id bin Al Musayyib.

Penggunaan kata الْعُسَيْلَةَ "madu" adalah kiasan atau majaz terhadap kenikmatan yang dirasakan. Inilah kiasan yang digunakan oleh

jumhur ahli fikih yang mensyaratkan masuknya ujung kemaluan ke dalam vagina saat berhubungan badan.

٣١٢ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: مِـــنَ السُّـــنَّةِ إِذَا تَزَوَّجَ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيِّبِ: أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعاً ثُمَّ قَسَمَ. وَإِذَا تَزَوَّجَ الثَّيِّبَ: أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلاثاً ثُمَّ قَسَمَ.

قَالَ أَبُو قِلابَةَ: وَلَوْ شِئْتُ لَقُلْتُ: إِنَّ أَنَساً رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

312. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Salah satu bagian Sunnah adalah apabila perawan menikah dengan duda, maka duda tersebut tinggal bersama sang perawan selama tujuh hari, kemudian dia membagi, dan apabila dia menikah dengan janda maka dia tinggal selama tiga hari di sisinya, lalu dia membagi."

Abu Qilabah berkata, "Kalau Anda mau, silakan mengatakan, 'Anas sebenarnya meriwayatkannya secara *marfu'* kepada Nabi ﷺ'."[184]

Penjelasan:

Menurut mayoritas ahli Ushul, bahwa ucapan periwayat مِنَ السُّنَّةِ كَذَا "salah satu bagian dari Sunnah adalah" berada dalam status *marfu'*, karena secara tekstual, yang dimaksud adalah kembali kepada Sunnah Nabi ﷺ, meskipun ada kemungkinan pernyataan itu dikemukakannya dari pendapat pribadinya, namun pendapat yang paling kuat adalah sebaliknya.

---

184 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud dan At-Tirmidzi.

Redaksi لَوْ شِئْتَ لَقُلْتَ: إِنَّ أَنَسًا رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "kalau Anda mau, silakan mengatakan, bahwa Anas meriwayatkannya secara *marfu'* kepada Nabi ﷺ" mengandung dua kemungkinan, yaitu: (a) asumsi itu dinilai *marfu'* secara literal atau verbal dari Anas, sehingga terhindar dari keengganan berbuat, dan (b) dia berpendapat bahwa pernyataan Anas tersebut berada dalam status *marfu'*. Oleh karena itu, kalau mau dia bisa saja menyatakannya sebagai hadits *marfu'* menurut keyakinannya bahwa pernyataan tersebut berstatus *marfu'*.

Pendapat pertama dalam masalah ini lebih tepat, karena pernyataan مِنَ السُّنَّةِ "salah satu bagian dari Sunnah" menuntut itu adalah hadits *marfu'* secara ijtihad yang mengandung kemungkinan.

Redaksi إِنَّهُ رَفَعَهُ "sebenarnya dia meriawyatkannya secara *marfu*" merupakan landasan atau alas an bahwa hadits tersebut *marfu'*, dan periwayat tidak boleh menukil pernyataan jelas dan mengandung kemungkinan kepada pernyataan yang tidak mengandung kemungkinan.

Hadits ini menegaskan bahwa hak tersebut adalah milik perawan atau janda yang dinikahi selama keduanya baru dinikahi lagi setelah pernikahan pertama sang suami. Namun ini tidak berlaku untuk semua pernikahan baru, meskipun tidak ada orang lain sebelumnya yang dinikahi. Hal ini telah dilakukan oleh masyarakat, meskipun pernikahan yang dilangsungkan adalah pernikahan pertama kali dan hadits tersebut tidak menegaskan hal itu.

Para ulama pun berbeda pendapat tentang alasannya. Ada yang berpendapat bahwa itu adalah hak bagi istri dari sang suami karena kewanitaannya dan hubungan seksual lantaran memperbaharui pernikahan. Ada juga yang berpendapat bahwa itu adalah hak suami terhadap istri.

Sebagian ahli fikih ada yang bersikap ekstrim dalam masalah ini, seperti madzhab Maliki yang menjadikan posisi suami di dekat istri

sebagai udzur untuk menggugurkan kewajiban shalat Jum'at ketika dia datang di tengah waktunya. Pendapat ini tentunya lemah dan menafikan kaidah yang ada, karena etika dan sunah seperti ini tidak bisa ditinggalkan. Ketika sebagian ulama *mutaakhirin* (masa kini) menyadari bahwa hal itu tidak bisa dijadikan sebagai udzur, diasumsikan bahwa orang yang mengatakannya itu berpendapat bahwa shalat Jum'at itu adalah fardhu kifayah, dan ini tentunya sangat tidak benar. Sebab pendapat orang tersebut meragukan dan ada kemungkingan dia menjadikannya sebagai udzur atau keliru dalam masalah tersebut. Kekeliruannya dalam hal ini lebih utama daripada kekeliruannya dalam masalah indikasi *nash* dan perbuatan umat yang menegaskan bahwa shalat Jum'at itu hukumnya fardhu *ain*.

٣١٣- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَوْ أَنَّ أَحَدَهُمْ: إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ قَالَ: بِسْمِ اللهِ اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ، وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرْ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ، لَمْ يَضُرَّهُ الشَّيْطَانُ أَبَداً.

313. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Apabila ada salah seorang dari mereka ingin menggauli istrinya, maka bacalah, 'Bismillaah. Allaahumma jannibnasy-syaithaana wa jannibisy-syaithaana maa razaqtanaa (dengan menyebut nama Allah. Ya Allah jauhkanlah syetan dari kami, dan jauhkanlah syetan dari apa yang Engkau anugerahkan kepada kami)'. Karena sessungguhnya apabila keduanya ditakdirkan mendapat anak, maka syetan tidak akan menimbulkan marabahaya kepada anak tersebut selamanya.*"[185]

---

185 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan anjuran membaca bismillah dan doa ketika memulai hubungan badan.

Redaksi لَمْ يَضُرَّهُ الشَّيْطَانُ "syetan tidak akan menimbulkan marabahaya pada anak itu selamanya" bisa dialihkan pada sesuatu yang sifatnya umum sehingga kemudharatan yang bersifat agama pun masuk dalam kategori ini. Bisa juga dialihkan pada sesuatu yang sifatnya khusus terhadap kesehatan jasmani, maksudnya bahwa syetan tidak bisa menggodanya dan merasuki akal dan tubuhnya hingga membahayakan dirinya.

Inilah pemaknaan yang lebih tepat, meskipun pengkhususan makna tersebut bertentangan dengan asalnya. Sebab apabila kami mengalihkannya pada sesuatu yang sifatnya umum, maka konsekuensinya adalah anak tersebut terlindungi dari semua perbuatan maksiat, sementara hal itu tidak tepat sama sekali. Selain itu, apa yang diinformasikan Nabi ﷺ mesti terjadi. Kalau kami mengalihkannya kepada dampak negatif yang dialami akal dan tubuh maka itu tidak menutup kemungkinan dan tidak ada dalil yang menegaskan ada yang berbeda dengan itu. *Wallahu a'lam.*

٣١٤- عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ. فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ الْحَمْوَ؟ قَالَ: الْحَمْوُ الْمَوْتُ.

314. Diriwayatkan dari Uqbah bin Amir ؓ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Jauhilah menemui wanita yang bukan mahram.*" Mendengar itu salah seorang sahabat Anshar bertanya,

"Wahai Rasulullah, bagaimana dengan ipar?" Beliau menjawab, "*Ipar ibarat kematian.*"[186]

Penjelasan:

Kata *al hamwu* adalah istilah yang digunakan oleh orang-orang saat ini mertua, dan dia mahram wanita itu, diperbolehkan baginya untuk masuk menemui wanita itu. Oleh karena itu, Al-Laits menafsirkannya dengan makna yang menghilangkan semua persoalan yang timbul dan mengalihkannya kepada makna yang bukan mahram, karena tidak boleh baginya untuk berduaan dengan wanita.

Hadits ini adalah dalil yang menegaskan larangan menemui wanita yang bukan mahram.

Redaksi إِيَّاكُمْ والدُّخُوْلَ عَلَى النِّسَاءِ "*hindarilah menemui wanita yang bukan mahram*" dikhususkan dengan yang bukan mahram, dan umum berkaitan dengan yang lain. Perlu juga diperhatikan bahwa pertemuan itu terjadi antara wanita dan pria saja tanpa ada orang lain. Kalau kondisi ini tidak terjadi maka pertemuan tersebut boleh dilakukan.

Redaksi اَلْحَمْوُ الْمَوْتُ "*mertua itu ibarat kematian*" memiliki penafsiran yang beragam menurut jenisnya. Apabila kata *al hamwu* itu diartikan dengan mahram istri seperti orang tua dari suaminya, maka makna redaksi di atas adalah dia boleh menemuinya seperti halnya kematian. Apabila dialihkan pada makna bukan mahram, maka itu berarti pernyataan ini di luar jalur larangan dan doa, sebab yang dipahami dari orang yang mengatakannya adalah, dia meminta keringanan bertemu seperti orang-orang yang bukan mahram, sehingga larangan tersebut lebih dipertegas lantaran maksud tidak baik itu. Yakni dengan memposisikan kematian sebagai ganti menemui wanita yang

---

[186] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, Muslim, An-nasa`i, At-Tirmidzi dan Ahmad.

bukan mahram sebagai bentuk peringatan terhadap keringanan tersebut untuk sikap optimis dan doa.

Ini seolah-olah mengesankan bahwa yang ingin diungkapkan adalah barangsiapa ingin melakukan hal itu, maka silakan membiarkan kematian menemuinya daripada menemui kerabat wanita yang ingin ditemuinya. Bisa juga kata *al hamwu* disamakan dengan kematian karena melihat ketidaksenangan seseorang ditemui oleh kematian, sehingga *al hamwu* diserupakan dengan ketidaksenangannya menemui kematian.

Mahar

٣١٥- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْتَقَ صَفِيَّةَ، وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا.

315. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ memerdekakan Shafiyyah dan menjadikan pemerdekaan beliau itu sebagai mahar bagi hafiyyah.[187]

Penjelasan:

Redaksi وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقَهَا "dan menjadikan pemerdekaannya sebagai maharnya" mengandung dua penafsiran, yaitu:

---

[187] HR. Al Bukhari dangan lafazh ini, Muslim, dan Abu Daud.
Shafiyyah adalah putri Hai bin Akhthab, cucu dari Harun bin Imran. Dia pernah menjadi budak Ibnu Abu Al Huqaiq yang meninggal terbunuh dalam perang Khaibar, sehingga Shafiyyah saat itu menjadi tawanan perang. Kemudian Rasulullah ﷺ memilihnya. Dia wafat pada tahun 50 H.

Pertama: pernikahan beliau dilangsungkan tanpa mahar, sebagai bentuk keistimewaan terhadap Rasulullah ﷺ. Kemudian ketika beliau memerdekakan Shafiyyah, maka pemerdekaan itu menjadi mahar Shafiyyah sebab tidak ada pengganti lainnya yang disebut dengan mahar.

Kedua: pendapat sebagian ahli fikih bahwa tindakan Nabi ﷺ memerdekakan Shafiyyah kemudian menikahinya senilai harganya sementara dia dulu belum dikenal, adalah bentuk keistimewaan Nabi ﷺ. Sementara sebagian penganut madzhab Asy-Syafi'i berpendapat bahwa maknanya adalah itu adalah syarat bagi Shafiyyah, yaitu dengan memerdekakan dan menikahinya, kemudian Shafiyyah menerima tawaran tersebut, seingga beliau berkewajiban memenuhi janji tersebut.

Para ulama berbeda pendapat seputar permasalahan orang yang memerdekakan budak wanitanya untuk dinikahi dan pemerdekaannya itu menjadi mahar pernikahan tersebut. Sekelompok ulama berpendapat bahwa orang yang memerdekakan tersebut tidak berkewajiban menikahi budak yang dimerdekakannya itu. Pendapat ini dianut oleh Malik, Asy-Syafi'i dan Abu Hanifah. Inilah pendapat yang membatalkan syarat.

Imam Asy-Syafi'i berkata, "Apabila seorang majikan memerdekakan budak wanitanya dengan syarat seperti ini, kemudian budak wanita itu menerima syarat tersebut, maka budak wantia itu merdeka sedangkan majikannya tidak wajib memenuhi syarat menikahinya, bahkan budaknya itu berhak mendapat harganya sebab dia belum ridha memerdekakan budaknya itu secara cuma-cuma. Oleh Karena itu, kondisi tersebut tidak ada bedanya dengan syarat yang tidak benar, seperti kewajiban mengganti bagi orang yang tidak terima dengan cuma-cuma. Apabila keduanya akhirnya menikah dengan mahar yang telah disepakati, maka budak wanita yang dimerdekakannya itu memperoleh apa yang telah diberikan majikannya itu, dan budak itu pun

berkewajiban membayar nilainya kepada majikannya, sehingga kedua-duanya tidak menyisakan tanggungan yang harus dibayar."

Apabila budak wanita itu tidak dikenal, maka menurut pandangan ulama Asy-Syafi'i, bahwa mahar tersebut tidak sah dan sang calon suami berkewajiban memberikan mahar yang sepadan, sementara pernikahan tersebut sah. Ada juga ulama Asy-Syafi'i yang berpendapat bahwa mahar tersebut sah dengan nilai yang tidak diketahui (tidak ditentukan) berdasarkan pandangan *istihsan* (berbuat baik), sedangkan akad nikahnya adalah bagian dari tolerenasi dan dispensasi.

Sejumlah ulama seperti Ats-Tsauri, Az-Zuhri, dan pendapat dari Imam Ahamd serta Ishaq, pun menyatakan bahwa majikan boleh memerdekakan budak wanitanya sebagai kompensasi mahar, sehingga diistilahkan dengan namanya. Pendapat yang kuat adalah pendapat yang dianut oleh kelompok kedua, hanya saja analoginya ada pada pendapat kelompok pertama. Dengan demikian kondisinya menjadi rancu antara dugaan yang muncul dari analogi, dan dugaan yang muncul dari pemahaman hadits secara tekstual, disertai kemungkinan terjadinya hal tersebut lantaran hak istimewa.

Meskipun itu bertentangan dengan asalnya, hanya saja banyak hak istimewa yang dimiliki Rasulullah ﷺ dalam pernikahan bisa ditoleran, terutama keistimewaan tersebut di atas. Hal ini berdasarkan firman Allah ﷻ,

وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا
خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

" ... *Dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada nabi kalau nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin.*" (Qs. Al Ahzaab [33]: 50)

Kesimpulan yang bisa dipetik dari hadits ini adalah, anjuran memerdekakan budak dan menikahinya seperti yang dikemukakan secara jelas dalam hadits lain.[188]

٣٠٦- عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَتْهُ امْرَأَةٌ فَقَالَتْ: إِنِّي وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ: فَقَامَتْ طَوِيلاً، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، زَوِّجْنِيهَا، إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكَ بِهَا حَاجَةٌ. فَقَالَ: هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا؟ فَقَالَ: مَا عِنْدِي إِلا إِزَارِي هَذَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِزَارَكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا جَلَسْتَ وَلاَ إِزَارَ لَكَ، فَالْتَمِسْ شَيْئاً قَالَ: مَا أَجِدُ. قَالَ: الْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَماً مِنْ حَدِيدٍ، فَالْتَمَسَ فَلَمْ يَجِدْ شَيْئاً، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هَلْ مَعَكَ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ.

306. Diriwayatkan dari Sahl bin Sa'd As-Sa'idi ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ pernah didatangi oleh seorang wanita, kemudian berkata, "Sesungguhnya aku ingin menyerahkan diriku kepadamu." Wanita itu pun berdiri cukup lama, lalu seorang sahabat berkata, "Wahai Rasulullah, nikahkanlah aku dengan wanita itu kalau engkau tidak punya hajat dengannya!" Mendengar itu beliau bertanya, "*Apakah kamu mempunyai sesuatu yang dapat dijadikan mahar?*" Sahabat itu

---

188 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, AT-Tirmidzi, An-Nasa'i dari hadits Abu Musa secara *marfu'*, "Barangsiapa memiliki seorang budak wanita, *kemudian dia memberikan nafkah untuknya dan memperlakukannya dengan baik, lalu memerdekakan dan menikahnya, maka orang tersebut mendapat dua pahala. Hamba manasaja yang melaksanakan hak Allah dan hak budak-budaknya, maka dia memperoleh dua pahala.*"

menjawab, "Yang aku punya hanya selembar kain sarungku ini." Rasulullah ﷺ kemudian berkata, "*Kain sarungmu ini kalau diberikan sebagai mahar untuknya maka kamu akan duduk tanpa kain sarung lagi. Cari sesuatu yang lain!*" Sahabat itu menjawab, "Aku tidak menemukan yang lain." Beliau berkata, "*Cari! Walaupun sebuah cincin dari besi.*" Tak lama kemudian sahabat itu pergi mencari namun dia tak kunjung menemukan sesuatu. Setelah itu Rasulullah ﷺ bertanya, "*Apakah engkau punya hapalan Al Qur`an?*" Sahabat itu menjawab, "Ya." Rasulullah ﷺ bersabda, "*Aku menikahkan dirimu dengan wanita itu dengan mahar hapalan Al Qur`anmu.*"[189]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan kasus seorang wanita yang menawarkan dirinya untuk memperoleh keberkahan dari orang lain.[190]

Redaksi وَهَبْتُ نَفْسِي لَكَ "aku menyerahkan diriku kepadamu" dibarengi dengan sikap diamnya Nabi ﷺ menjelaskan bahwa seorang wanita boleh menawarkan dirinya untuk dinikahi Nabi ﷺ seperti yang ditegaskan dalam ayat sebelumnya. Apabila beliau menikahi wanita itu, maka pernikahan tersebut sah tanpa mahar, karena ini adalah salah satu keistimewaan yang dimiliki Nabi ﷺ. Sedangkan orang lain tidak seperti itu, dia harus membayar mahar, baik mahar yang disebut atau pun mahar yang sepadan.

---

[189] HR. Al Bukhari secara panjang dan singkat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, dan Ahmad.
Wanita yang disebutkan dalam hadits ini menurut satu pendapat adalah Khaulah binti Hakim atau Ummu Syarik, atau Maimunah.

[190] Atau bisa juga karena kelebihan yagn dimiliki seorang pria, budi pekerti yang mulia, dan perlakuan baik yang diberikan kepada pasangan hidupnya, sehingga hidupnya menjadi tenang, penuh cinta dan kasih-sayang. Nabi ﷺ dalam hal ini adalah sosok yang paling sempurna.

Hadits ini digunakan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i sebagai dalil yang menegaskan bahwa Nabi ﷺ boleh mengadakan akad nikah dengan ungkapan "hibah." Ada juga ulama Asy-Syafi'i yang tidak membolehkannya kecuali dengan ungkapan "menikahkan" atau "mengawinkan" seperti halnya yang lain.

Redaksi هَلْ عِنْدَكَ مِنْ شَيْءٍ تُصْدِقُهَا "*apakah engkau mempunyai sesuatu untuk dijadikan mahar?*" adalah dalil yang menegaskan bahwa mahar adalah tuntutan pernikahan dan perlu disebutkan dalam akad nikah.

Redaksi إِزَارُكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا جَلَسْتَ وَلاَ إِزَارَ لَكَ "*kain sarungmu itu kalau diberikan sebagai mahar untuknya maka engkau akan duduk tanpa kain sarung*" merupakan dalil yang menjelaskan bahwa seorang pemimpin atau tokoh selayaknya memberikan saran dan bersikap lembut kepada masyarakat demi menjaga kepentingan dan kemaslahatan.

Redaksi فَالْتَمِسْ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيْدٍ "*carilah! Walaupun hanya sebuah cincin besi*" adalah dalil yang menegaskan anjuran memberikan mahar, agar sebuah akad nikah dilangsungkan tanpa menyebutkan mahar, karena mahar itu dapat menghentikan pertikaian dan bermanfaat bagi pihak wanita. Seandainya terjadi thalak sebelum terjadi hubungan badan, maka pihak pria berkewajiban memberikan separuh mahar. Dengan hadits ini pula ulama madzhab Asy-Syafi'i dan lainnya menggunakannya sebagai dalil yang membolehkan memberikan mahar dalam jumlah sedikit maupun banyak. Sedangkan menurut madzhab Maliki, jumlah mahar minimal adalah 1/4 dinar atau 3 dirham atau yang senilai dengan itu. Menurut madzhab Abu Hanifah, jumlah minimal mahar yang diberikan adalah 10 dirham, bahkan ada juga ulama dari mereka yang berpendapat, mahar minimalnya adalah 5 dirham. Ulama tersebut berargumen dengan bolehnya memberikan mahar dalam bentuk cinci besi, namun hal ini mendapat tanggapan yang berbeda dari

ulama salaf, bahkan ada ulama madzhab Asy-Syafi'i yang berpendapat bahwa itu makruh.

Redaksi زَوَّجْتُكَهَا "*aku menikahkan dirimu dengannya*" menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama. Ada yang berpendapat bahwa akad nikah dilangsungkan dengan menggunakan ungkapan seperti ini, ada pula yang berpendapat, menggunakan ungkapan مُلِّكْتَهَا "aku menjadikan engkau sebagai pemilik wanita itu," ada juga yang berpendapat, dengan menggunakan ungkapan مَلَّكْتُكَهَا "aku melimpahkan hak kepemilikan wanita itu kepadamu."

Dengan riwayat ini ada ulama yang berpendapat bahwa akad nikah boleh dilangsungkan dengan menggunakan ungkapan kepemilikan, hanya saja ungkapan satu ini diperdebatkan. Namun pendapat yang kuat dari semua yang ada adalah, yang terjadi adalah salah satu ungkapan tersebut ada yang benar bukan semuanya. Yang benar adalah melihat peluang *tarjih* pada salah satu sisi pendapat tersebut.

Diriwayatkan dari Ad-Daraquthni bahwa yang benar adalah riwayat kalangan yang menggunakan ungkapan زَوَّجْتُكَهَا "aku menikahkan dirimu dengannya." Ad-Daraquthni juga berpendapat bahwa itulah ungkapan yang sering digunakan dan mudah dihapal. Sementara ulama *mutaakhirin* berpendapat bahwa bisa saja salah satu dari kedua ungkapan itu ada yang benar, dengan menggunakan ungkapan زَوَّجْتُكَهَا "aku menikah dirimu dengannya" pertama kali, kemudian dilanjutkan dengan ungkapan مَلَّكْتُكَهَا "aku menjadikan engkau pemilik wanita itu," lalu katakan, اذْهَبْ، فَقَدْ مُلِّكْتَهَا "pergilah karena

sungguh aku sudah memberikan hak pemilikan wanita tersebut kepadamu."[191]

Menurutku, hal ini sangat jauh, karena redaksi hadits menuntut adanya penentuan posisi ungkapan yang diperdebatkan itu dan yang menjadi kunci prosesi akad nikah. Apa yang telah dikemukakan di sini menuntut adanya hal lain agar prosesi akad nikah berlangsung, dan perbedaan posisi setiap ungkapan ini. Ini tentunya sangat jauh.

Selain itu, pihak yang berseberangan pendapat sejatinya mengemukakan bantahan dengan mengatakan, prosesi akad nikah tersebut terjadi dengan ungkapan kepemilikan (مُلِّكْتَكَهَا), sementara ungkapan yang digunakan Nabi ﷺ adalah زَوَّجْتُكَهَا "aku menikahkan

---

191 Imam An-Nawawi (*Syarh Muslim*, 9/214) berkata, "Dalam beberapa naskah disebutkan dengan ungkapan اذْهَبْ فَقَدْ مُلِّكْتَهَا بِمَا مَعَكَ 'pergilah! Karena sungguh aku sudah memberikan hak kepemilikan wanita itu berdasarkan apa yang engkau bawa'."
Seperti itu pula yang dinukil dari Al Qadhi Iyadh dari riwayat mayoritas ulama, مُلِّكْتَهَا "aku membeirkan hak kepemilikan wanita itu". Dalam naskah lain disebutkan dengan redaksi مَلَّكْتُكَهَا "aku telah membeirkan hak kepemilikan wanita itu kepadamu". Seperti inilah riwayat yang dinukil dari Al Bukhari. Dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi زَوَّجْتُكَهَا "aku menikahkan dirimu dengan wanita ini".
Al Qadhi Iyadh berkata: Ad-Daraquthni berkata, "Riwayat kalangan yang menggunakan ungkapan مُلِّكْتَهَا 'aku memberikan hak kepemilikan wanita ini kepadamu', adalah wahm. Yang benar adalah riwayat kalangan yang menggunakan redaksi زَوَّجْتُكَهَا 'aku menikahkan dirimu dengan wanita ini'. Inilah redaksi yang paling banyak digunakan dan paling mudah dihapal."
Menurutku, kedua ungkapan tersebut bisa dibenarkan, dengan cara menggunakan ungkapan زَوَّجْتُكَهَا "aku menikahkan dirimu dengan wanita ini" terlebih dahulu, kemudian disusul dengan ungkapan مَلَّكْتُكَهَا "aku memberikan hak kepemilikan wanita ini kepadamu", lalu ucapkan, اذْهَبْ فَقَدْ مَلَّكْتُكَهَا "pergilah! Karena sungguh engkau telah memilikinya" *wallahu a'lam.*
Hadits ini merupakah dalil yang menegaskan bahwa mahar yang diberikan boleh dalam bentuk hapalan Al Qur`an, dan bolehnya meminta upah atas pengajaran Al Qur`an. Pendapat ini dianut oleh Atha`, Al Hasan bin Shalih, Malik, Ishaq dan ulama lainnya.

dirimu dengan wanita ini" sebagai bentuk kabar terhadap peristiwa yang telah terjadi di masa lalu, sementara kepemilikan itu adalah kepemilikan nikah.

Lebih jauh lagi, riwayat kalangan yang menggunakan ungkapan مَلَّكْتُهَا "engkau telah menjadi pemilik wanita itu" yang tidak bisa ditakwilkan sangat jauh, kecuali untuk memberitakan peristiwa yang terjadi di masa lalu, oleh karena itu pihak yang berseberangan seharusnya mengajukan bantahan. Sejatinya, yang benar dalam kasus ini adalah melihat peluang *tarjih* yang ada. *Wallahu a'lam.*

Dalam redaksi hadits dijadikan sebagai landasan hukum bagi kalangan yang berpandangan nikah boleh dilangsungkan dengan mahar mengajarkan Al Qur`an. Riwayat-riwayat tentang masalah itu pun beragam —maksudku adalah redaksi بِمَا مَعَكَ "dengan hapalan yang engkau miliki"— dan para ulama pun berbeda pendapat ketika menafsirkannya. Ada yang berpendapat bahwa huruf *ba`* pada redaksi hadits itu adalah huruf yang menunjukkan adanya kompensasi dalam akad atau kontrak, seperti kalimat بِعْتُكَ كَذَا بِكَذَا "aku menjualnya kepadamu dengan harga sekian" dan زَوَّجْتُكَ بِكَذَا "aku menikahkanmu dengan mahar sekian." Ada juga yang berpendapat bahwa huruf *ba`* tersebut adalah *ba` sababiyyah*, sehingga artinya menjadi "karena hapalan Al Qur`an yang engkau miliki," bisa dengan pernikahan tanpa menyertakan kompensasi sebagai pengkhususan terhadap ketetapan hukum ini menyikapi realita seperti itu, dan bisa juga tidak menyertakan penyebutannya saja, sementara ketetapan hukum syariat tentang perintah memberikan mahar tetap berlaku.

٣١٧- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ، وَعَلَيْهِ رَدْعُ زَعْفَرَانٍ. فَقَالَ النَّبِيُّ

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَهْيَمْ؟ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً، فَقَالَ: مَا أَصْدَقْتَهَا؟ قَالَ: وَزْنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ قَالَ: فَبَارَكَ اللهُ لَكَ، أَوْلِمْ وَلَوْ بِشَاةٍ.

317. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda pernah melihat Abdurrahman bin Auf (mengenakan baju yang masih) ada bekas minyak Za'faran. Kemudian Nabi ﷺ bersabda, '*Ada apa denganmu?* Abdurrahman berkata, 'Wahai Rasulullah, aku baru saja menikah dengan seorang wanita'. Mendengar itu beliau bertanya, '*Apakah engkau telah memberikan mahar kepada wanita itu?* Abdurrahman menjawab, 'Ya, seukuran biji emas'. Beliau kemudian berkata, '*Kalau begitu semoga Allah memberkati pernikahanmu itu dan buatlah walimah (resepsi) meskipun dengan hanya menyembelih satu ekor domba*'."[192]

Penjelasan:

Redaksi رَدْعُ الزَّعْفَرَانِ "bekas minyak za'faran" maksudnya adalah, bekas warna minyak Za'faran yang terlihat.

Redaksi مَهْيَمْ؟ "*apa yang terjadi pada dirimu?*" merupakan ungkapan peringatan dan sinyalemen adanya mahar dalam sebuah pernikahan, baik karena tuntutan adat atau pun tuntutan syariat yang menganjurkan menyebutkan mahar dalam pernikahan. Hal itu karena pertanyaannya menggunakan kata (مَا) "apakah" dan bila pertanyaan menggunakan kata ini setelah menggunakan kata (هَلْ) "apakah" maka kalimat Tanya tersebut menuntut adanya pemberian mahar.

Redaksi وَزْنَ نَوَاةٍ "seukuran biji" menurut satu pendapat, maksudnya adalah biji kurma, namun pendapat ini lemah karena ukuran

---

192 HR. Al Bukhari secara panjang dan singkat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.

berat tidak bisa ditentukan dengan istilah tersebut lantaran ukuran biji kurma yang berbeda-beda. Pendapat lain mengatakan, itu adalah ungkapan untuk menjelaskan ukuran berat tertentu yang sudah dimaklumi mreka, yaitu ukuran lima dirham.

Dari sini ada dua pendapat yang mengemuka, salah satunya menyatakan bahwa benda yang dijadikan mahar adalah emas dan ukurannya lima dirham. Yang lainnya menyatakan bahwa benda yang dijadikan mahar adalah dirham yang ukurannya sama dengan biji emas. Pandangan pertama mengambil kesimpulan tersebut dari redaksi مِنْ ذَهَبٍ "dari emas" dengan mengaitkannya dengan وَزْنَ "seukuran." Sedangkan pandangan kedua berkaitan dengan redaksi بِنَوَاةٍ "dengan biji" dan بَارَكَ اللهُ لَكَ "semoga Allah memberkahi pernikahanmu" merupakan dalil yang menjelaskan anjuran mendoakan pengantin baru seperti doa tersebut.

Walimah adalah makanan yang disediakan untuk merayakan pernikahan pengantin dan ini adalah perintah syariat. Di antara manfaat walimah ini adalah, mengumpulkan orang-orang dalam sebuah pertemuan jamuan makan guna mempublikasikan pernikahan yang baru saja dilangsungkan.

Redaksi أَوْلِمْ *"buatlah walimah"* menggunakan pola kalimat perintah, yang menurut jumhur ulama, mengandung perintah yang sifatnya anjuran, namun ada kelompok yang memaknainya secara tetkstual sehingga menetapkan hukum walimah itu wajib.

Redaksi وَلَوْ بِشَاةٍ *"meskipun hanya menyembelih satu ekor domba"* menjelaskan batas minimal, dan bukan berarti bahwa kata (لَوْ) "meskipun" di sini bermakna dilarangnya sesuatu lantaran ada benda yang lain.

Thalak

٣١٨- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ، فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَغَيَّظَ مِنْهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: لِيُرَاجِعْهَا، ثُمَّ لِيُمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهُرَ، ثُمَّ تَحِيضَ فَتَطْهُرَ، فَإِنْ بَدَا لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا فَلْيُطَلِّقْهَا قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ، كَمَا أَمَرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ.

وَفِي لَفْظٍ: حَتَّى تَحِيضَ حَيْضَةً مُسْتَقْبَلَةً، سِوَى حَيْضَتِهَا الَّتِي طَلَّقَهَا فِيهَا.

وَفِي لَفْظٍ: فَحُسِبَتْ مِنْ طَلاَقِهَا، وَرَاجَعَهَا عَبْدُ اللهِ كَمَا أَمَرَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

318. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa dia pernah menceraikan istrinya saat sedang haid. Kemudian Umar menceritakan kasus itu kepada Rasulullah ﷺ. Mendengar itu Rasulullah ﷺ murka, kemudian berkata, "*Hendaknya dia merujuk istrinya! Kemudian tinggallah bersamanya hingga dia suci, lalu haid lagi lantas bersuci. Apabila dia (suami) ingin menceraikannya, maka silakan ceraikan sebelum menyetubuhinya. Itulah masa iddah seperti yang diperintahkan Allah* ﷻ."

Dalam redaksi lain disebutkan, "*Sampai istri itu haid berikutnya, kecuali haid pada waktu suami menceraikannya.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Kemudian dia dihitung dari waktu cerainya, dan Abdullah merujuk istrinya seperti yang diperintahkan Rasulullah ﷺ.*"[193]

Penjelasan:

Perceraian yang terjadi selama masa haid adalah haram berdasarkan keterangan hadits ini. Umar رضي الله عنه menceritakan kasus tersebut kepada Nabi ﷺ untuk mengetahui ketetapan hukumnya. Kemudian Nabi ﷺ marah, mungkin karena makna yang menjelaskan larangan tersebut sangat jelas, sementara kondisinya membutuhkan penegasan hukum, atau karena perintah tersebut masih memerlukan diskusi dengan Rasulullah ﷺ kalau dia memang bertekad untuk hal tersebut.

Redaksi لِيُرَاجِعْهَا *"dia hendaknya merujuk istrinya"* diungkapkan dalam bentuk pola kalimat perintah, yang dialihkan oleh Asy-Syafi'i pada perintah yang sifatnya anjuran, namun menurut Malik hukumnya wajib. Seorang suami dipaksa untuk merujuk istrinya apabila dia menjatuhkan thalak saat istrinya haid. redaksi ini sebenarnya menuntut perpanjangan larangan menjatuhkan thalak hingga tiba masa haid kedua, karena kata (حَتَّى) "sehingga atau sampai" menunjukkan makna batas maksimal.

Redaksi hadits ini pun menegaskan bahwa larangan menjatuhkan thalak dalam masa haid berlaku hingga istri mengalami haid yang kedua, karena kalau suami menjatuhkan thalak cerai dalam kondisi suci dari haid pertama, maka rujuk terjadi lantaran thalak itu. Selain itu, hal itu bukan tempatnya, namun tempat untuk membolehkan. Apabila suami menahan diri menjatuhkan thalak dalam masa suci istri, maka kondisi boleh tersebut berlanjut. Bisa juga lamanya waktu

---

193 HR. Al Bukhari, Muslim Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

pembolehan bersama menggauli menjadi sebab persetubuhan. Oleh karena itu, thalak tidak boleh dijatuhkan dalam kondisi suci tersebut lantaran adanya persetubuhan, dan dalam kondisi haid berikutnya, karena terkadang hal itu menjadi sebab berlanjutnya hubungan.

Ada ulama yang berargumen bahwa thalak tidak boleh dijatuhkan dalam masa haid dengan panjangnya masa iddah, karena haid itu tidak dihitung bagian dari masa iddah sehingga waktu menunggu pun menjadi lama. Ada juga ulama yang tidak berargumen dengan ini, namun melihat ketetapan hukum tersebut berkaitan dengan adanya haid dan bentuknya. Konsekuensi dari hal ini adalah apabila kita mengatakan, wanita yang sedang hamil haid, kemudian dithalak cerai oleh suaminya selama masih dalam masa haid yang terjadi dalam masa kehamilan. Bagi orang yang berargumen dengan perpanjangan masa iddah, tidak diharamkan lantaran iddah di sini berada pada posisi hamil; sedangkan bagi kalangan yang ingin memberlakukan ketetapan hukum dalam bentuk haid, maka hal itu tidak diperbolehkan.

Kesimpulan yang diambil dari hadits ini adalah, aspek pen-*tarjih*-an larangan menjatuhkan thalak dalam kondisi seperti ini dari sisi bahwa Nabi ﷺ mengharuskan rujuk tanpa perlu dipisahkan dan kondisi si wanita tidak dipertanyakan, apakah dia sedang hamil atau tidak? Meninggalkan pemisahan seperti ini menempati posisi keumuman perkataan ketika menggabungkan para pemilik ushul. Hanya saja kadang menjadi *dha'if* karena ada kemungkinan bolehnya meninggalkan pemisahan lantaran haid jarang terjadi selama masa kehamilan.

Ini juga menimbulkan konsekuensi bahwa apabila seorang wanita menanyakan thalak yang dijatuhkan dalam masa haid, apakah thalak tersebut haram? Maka bagi orang yang lebih cenderung memilih pendapat memperpanjang masa iddah karena ada unsur kemudharatan terhadap pihak wanita, maka ini tidak menuntut pengharaman sebab wanita tersebut ridha dengan kemudharatan tersebut. Bagi kalangan

yang memberlakukan ketetapan hukum dalam bentuk haid, maka hal itu tidak diperbolehkan.

Mengambilkan ketetapan hukum dari makna hadits secara tekstual dalam masalah ini lebih diutamakan. Kadang masalah ini bisa ditanggapi seperti yang dikemukakan pada argumentasi pertama, yaitu meninggalkan pemisahan, dan terkadang bisa dijawab bahwa hal itu dibangun berdasarkn asal, karena asalnya adalah tidak mempertanyakan thalak dan tidak adanya kehamilan.

Ada permasalahan Ushul fikih yang berkaitan dengan hadits ini, yaitu sebuah perintah adalah bagian dari perintah lainnya, apakah itu adalah perintah yang merupakan bagianya dari sesuatu atau tidak? Nabi ﷺ pernah berkata kepada Umar dalam beberapa jalur periwayatan hadits ini, "*Perintahkanlah dia.*" Kemudian Umar memerintahkannya berdasarkan perintah Nabi ﷺ itu. Bagaimana pun juga tidak selayaknya ada keraguan dalam menuntut keperluan tersebut. Yang perlu diperhatikan adalah mempertimbangkan bahwa konsekuensi dari pola kalimat perintah apakah termasuk konsekuensi dari pola kalimat perintah yang bersumber dari sebuah perintah, dengan artian bahwa apakah keduanya sama dalam menunjuk tuntutan tersebut dari satu sisi atau tidak?

Redaksi قَبْلَ أَنْ يَمَسَّهَا "sebelum menyetubuhinya" merupakan dalil yang menegaskan bahwa thalak tidak boleh dijatuhkan dalam masa suci yang mana suami sempat menyetubuhi istrinya, karena itu adalah syarat untuk memberi izin tidak menyetubuhi istri. Selain itu, ketika sesuatu yang berkaitan dengan syarat tidak ditemukan maka syarat tersebut tidak berlaku. Inilah faktor penyebab kedua karena thalak tersebut adalah perbuatan bid'ah, yaitu thalak yang dijatuhkan pada masa suci istri yang disetubuhi oleh suami, dan ini dilandasi dengan alasan takut menyesal, karena menyetubuhi adalah penyebab kehamilan dan lahirnya

anak. Itulah penyebab timbulnya penyesalan terhadap thalak yang telah dijatuhkan.

Redaksi فَحَسِبْتُ مِنْ طَلاَقِهَا "*Kemudian dia dihitung dari waktu*" adalah madzhab yang dianut oleh jumhur ulama, yaitu bahwa thalak dijatuhkan di masa haid dan masa iddah.[194]

٣١٩- عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ أَنَّ أَبَا عَمْرِو بْنَ حَفْصٍ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ، وَهُوَ غَائِبٌ.

وَفِي رِوَايَةٍ: طَلَّقَهَا ثَلاثًا - فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا وَكِيلَهُ بِشَعِيرٍ، فَسَخِطَتْهُ. فَقَالَ: وَاللهِ مَا لَكِ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ: فَجَاءَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ، فَقَالَ: لَيْسَ لَكِ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ- وَفِي لَفْظٍ: وَلا سُكْنَى - فَأَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَّ فِي بَيْتِ أُمِّ شَرِيكٍ، ثُمَّ قَالَ: تِلْكَ امْرَأَةٌ يَغْشَاهَا أَصْحَابِي، اعْتَدِّي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ. فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى، تَضَعِينَ ثِيَابَكِ، فَإِذَا حَلَلْتِ فَآذِنِينِي. قَالَتْ: فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ: أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمَّا أَبُو جَهْمٍ: فَلا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ. وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ: فَصُعْلُوكٌ لاَ مَالَ لَهُ، انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَكَرِهْتُهُ ثُمَّ قَالَ: انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَنَكَحْتُهُ. فَجَعَلَ اللهُ فِيهِ خَيْراً، وَاغْتَبَطْتُ بِهِ.

---

[194] Imam Ibnu Al Qayyim (*Mukhtashar Sunan Abu Daud*, 3/95-111) telah melakukan kajian seksama dan penelitian terhadap hadits Ibnu Umar ini dan mudah-mudahan dia adalah orang pertama yang melakukannya. Dalam proses penelitiannya, dia menemukan bahwa talak tersebut tidak bisa dihitung, dan yang sah adalah suami diperintahkan merujuk istrinya yang ditalak tersebut.

319. Diriwayatkan dari Fathimah binti Qais, bahwa Abu Amr bin Hafsh menjatuhkan thalak *ba`in* kepadanya saat dia sedang tidak ada — dalam riwayat lain disebutkan, "dia menjatuhkan thalak tiga kepadanya"— kemudian dia mengirimkan wakilnya kepada istrinya itu dengan syair, hingga membuat istrinya marah. Lalu dia berkata, "Demi Allah, engkau tidak memiliki apa pun pada kami." Lalu dia mendatangi Rasulullah ﷺ, kemudian Fathimah binti Qais menceritakan kasus itu kepada beliau. Mendengar itu beliau berkata, "*Engkau tidak lagi mendapat nafkah dari Abu Amr bin Hafsh —dalam riwayat lain menyebutkan, dan tidak juga tempat tinggal—.*" Setelah itu beliau memerintahkan Fathimah binti Qais menjalani masa iddah di rumah Ummu Syarik, kemudian beliau berkata, "*Itulah wanita yang disetubuhi oleh sahabatku. Jalanilah masa iddah di dekat putra Ummu Maktum, karena dia adalah pria buta dan engkau bisa melepas pakaianmu. Apabila engkau sudah halal (selesai menjalani masa iddah), maka beritahukanlah aku.*"

Fathimah binti Qais berkata, "Ketika aku sudah halal kembali (selesai menjalani masa iddah), aku memberitahukannya kepada beliau, bahwa Muawiyah bin Abu Sufyan dan Abu Jahm melamarku, kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, '*Kalau Abu Jahm itu, orangnya tidak bisa meletakkan tongkat kayunya di atas pundaknya (ringan tangan), dan kalau Muawiyah, orang tidak punya apa-apa (miskin). Menikahlah dengan Usamah bin Zaid*. Namun tawaran Nabi ﷺ tersebut tidak aku terima, lalu beliau berkata, '*Menikahlah dengan Usamah bin Zaid!*' Kemudian aku pun menikah dengan Aslamah bin Zaid, hingga akhirnya Allah memberikan banyak kebaikan dengannya dan membuat diriku nyaman dan senang hidup dengannya."[195]

---

[195] Hadits ini tidak diriwayatkan oleh Al Bukhari dalam *Shahih*-nya, namun dia menyebutkan biografi tersebut dan membawakan banyak hal tentang kisah Fathimah binti Qais dengan memberikan sinyalemen ke arah tersebut.
Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim dari beberapa jalur periwayatan dengan redaksi yang beragam, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Redaksi طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ "dia menjatuhkan thalak *ba `in* kepadanya" bisa ditafsirkan bahwa itu adalah penceritaan terhadap redaksi yang digunakan untuk menjatuhkan talak, sehingga redaksi طَلَّقَهَا ثَلاَثًا "dia menjatuhkan thalak tiga kepadanya" merupakan ekspresi terhadap thalak yang terjadi dengan ungkapan الْبَتَّةَ "*ba `in.*" Ini berdasarkan madzhab kalangan yang menafsirkan kata *al battah* dengan thalak tiga. Selain itu, redaksi ini juga bisa ditafsirkan bahwa redaksi yang digunakan untuk menjatuhkan thalak itu adalah thalak tiga, seperti yang ditegaskan dalam riwayat lain, sehingga redaksi طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ "menjatuhkan thalak *ba `in* kepadanya" merupakan ekspresi terhadap thalak yang terjadi dengan ungkapan الطَّلاَقُ ثَلاَثًا "talak itu tiga kali."

Redaksi inilah yang digunakan oleh kalangan yang berpendapat bolehnya menjatuhkan thalak tiga sekaligus, karena tidak adanya sikap penolakan dari Nabi ﷺ. Hanya saja ini bisa ditafsirkan bahwa redaksi طَلَّقَهَا ثَلاَثًا "dia menjatuhkan thalak tiga kepadanya" berarti Abu Amr bin Hafsh menjatuhkan thalak tiga kepada Fathimah binti Qais sekaligus. Dalam riwayat lain disebutkan, آخِرُ ثَلاَثِ تَطْلِيْقَاتٍ "akhir dari thalak tiga."[196]

---

[196] An-Nawawi berkata dalam *Syarh Muslim* dalam sebuah riwayat disebutkan, (أَنَّهُ طَلَّقَهَا ثَلاَثًا) "Dia menthalak tiga dirinya" dalam sebuah riwayat disebutkan, (أَنَّهُ طَلَّقَهَا أَلْبَتَّةَ) "Dia methalaknya sekaligus (thalak tiga/*ba `in*)" dalam sebuah riwayat dengan redaksi, (طَلَّقَهَا أَخِرَ ثَلاَثَ تَطْلِيْقَاتٍ) "Lalu dia menthalaknya lagi dengan thalak tiga." Dan dalam sebuah riwayat lain disebutkan, (أَنَّهُ طَلَّقَهَا طَلْقَةً كَانَتْ بَقِيَتْ مِنْ طَلاَقِهَا) "Dia menthalaknya dengan thalak yang tersisa untuknya (thalak terakhir/*ba `in*)" dan dalam sebuah riwayat disebutkan dengan, (طَلَّقَهَا) "Menthalaknya," dan dia tidak menyebutkan jumlah (thalaknya) dan lainnya. Maka penggabungan antara riwayat-riwayat ini adalah, dia menthalaknya dua kali sebelum menjatuhkan thalak ini. Kemudian dia menthalak tiga wanita ini. Maka siapa saja yang meriwayatkan, "Dia methalaknya," secara mutlak, "*menceraikannya sama sekali,*" maksudnya adalah dia menthalaknya

Redaksi وَهُوَ غَائِبٌ "saat dia tidak berada di tempat" merupakan dalil yang menegaskan bahwa thalak bisa terjadi saat sang istri tidak berada di dekat suami. Inilah pendapat yang telah menjadi ijma ulama.

Redaksi فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا وَكِيلَهُ بِشَعِيرٍ "kemudian Abu Amr bin Hafsh mengirimkan wakilnya menemui Fathimah binti Qais dengan membawa syair" mengandung penafsiran bahwa kata wakil tersebut dibaca *marfu'*, sehingga wakil yang ditunjuk itu menjadi orang yang mengirim. Redaksi ini juga bisa ditafsirkan bahwa kata wakil di sini dibaca *manshub* (*fathah*), sehingga wakil yang ditunjuk itu adalah pihak yang dikirimi. Sebagian ulama telah menetapkan penafsiran pertama untuk riwayat ini, dan kata ganti pada kata وَكِيلُهُ "wakilnya" kembali kepada Abu Amr bin Hafsh. Ada yang berpendapat, namanya adalah *kunyah*-nya. Ada juga yang berpendapat, namanya adalah Abdul Hamid, atau Ahmad. Sebagian ulama berpendapat, dia adalah Abu Hafsh bin Amr. Ada juga yang berpendapat dia adalah Abu Hafsh bin Al Mughirah. Namun yang mengatakan bahwa dia adalah Abu Amr bin Hafsh lebih dominan dan banyak.

Redaksi لَيْسَ لَكِ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ "engkau tidak lagi mendapat nafkah darinya" adalah madzhab yang dianut oleh mayoritas ulama, jika memang wanita itu dijatuhi thalak *ba'in.* sementara Abu Hanifah berpendapat bahwa itu hukumnya wajib.

Redaksi وَلَا سُكْنَى "dan tidak pula mendapat tempat tinggal" adalah pendapat yang dianut oleh madzhab Ahmad, sedangkan madzhab Asy-Syafi'i dan Maliki berpendapat wajib memberikan tempat tinggal, berdasarkan firman Allah ﷻ,

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ

---

dengan sebuah thalak yang tidak dapat diubah lagi yaitu thalak tiga. Adapun yang mengatakan, "Tiga" dia ingin menyempurnakan (thalak) tiga. Wallahu a'lam.

"*Tempatkanlah mereka (para istri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka.*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Sedangkan yang berkaitan dengan gugurnya kewajiban memberikan nafkah kepada istri yang telah dijatuhi thalak *ba'in* atau thalak tiga, disimpulkan dari firman Allah ﷻ,

وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ

"*Dan jika mereka (istri-istri yang sudah dithalak) itu sedang hamil, maka berikanlah kepada mereka nafkahnya....*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).

Ayat ini dipahami bahwa apabila wanita-wanita yang dithalak itu hamil maka mereka tidak diberikan nafkah, namun kalangan ini mendapat sanggahan terhadap kandungan ayat yang menjelaskan thalak *ba'in*, yaitu firman-Nya, أَسْكِنُوهُنَّ "*tempatkanlah mereka (istri-istri)*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 6).[197]

Bagi kalangan yang berpendapat bahwa istri yang dijatuhi thalak *ba'in* mendapat tempat tinggal perlu mengemukakan argumentasi dari hadits Fathimah. Karena dalam udzur tersebut dikatakan bahwa diriwayatkan dari Sa'id bin Al Musayyib, bahwa dia itu adalah wanita yang suka bertutur kata kasar dan suka mencaci maki, sehingga diperintahkan untuk pindah. Ada juga yang mengatakan, karena dia merasa takut di rumah tersebut. Dalam riwayat Muslim disebutkan, "Aku takut diserang."

Perlu diketahui bahwa redaksi hadits ini dengan perbedaan penafsirannya, menimbulkan konsekuensi bahwa sebab hukum adalah

---

197 Dalam catatan naskah asli tertulis: ayat ini mencakup thalak *ba'in* dan thalak *raj'i*. karena *dhamir* dalam firman Allah (اسكنوهن) dan firman Allah (لا تخرجوهن) kembali kepada wanita. Maka ini adalah bersifat umum dan meliputi keseluruhan.

wanita tersebut diperdebatkan bersama wakilnya lantaran ketidaksukaannya terhadap syair, dan wakil itu menyebutkan bahwa wanita tersebut tidak mendapatkan nafkah. Selain itu, wanita itu pun bertanya kepada Rasulullah ﷺ, kemudian beliau memberikan respon seperti yang dikemukakan. Hal ini tentunya berkonsekuensi bahwa argumentasi tersebut dikemukakan lantaran perbedaan yagn terjadi tentang kewajiban memberikan nafkah bagi suami yang menceraikan istrinya, bukan karena hal-hal yang telah dikemukakan tadi. Apabila ada dalil yang lebih kuat dan lebih rajih dari makna tekstual ini maka dalil itulah yang digunakan.

Redaksi فَأَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَّ فِي بَيْتِ أُمِّ شَرِيْكٍ "kemudian beliau memerintahkan wanita itu menjalani masa iddah di rumah Ummu Syarik" ada yang berpendapat, namanya adalah Ghaziyyah. Ada juga yang berpendapat, Ghuzailah. Wanita tersebut adalah keturunan Quraisy Amiriyyah. Ada pula yang mengatakan, dia adalah wanita dari suku Anshar.

Redaksi اعْتَدِّي عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُوْمٍ، فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى "jalani masa iddah bersama Ibnu Ummi Maktum, karena sesungguhnya dia adalah pria buta" kadang digunakan sebagai dalil bagi kalangan yang berpendapat bahwa seorang wanita boleh melihat pria yang bukan mahram, karena pria yang dilihat adalah orang buta, sehingga dia tidak bisa melihat wanita tersebut. Oleh karena itu, ini mengindikasikan bahwa menjalani masa iddah di dekat Ibnu Ummi Maktum dibolehkan lantaran kondisi kebutaan yang dialaminya sehingga tidak bisa melihat.

Sebagian ulama *mutakhkhirin*[198] memilih pendapat yang menyatakan bahwa wanita tidak boleh melihat pria asing (bukan mahram) berdasarkan firman Allah ﷻ,

---

[198] Ulama yang dimaksud adalah An-Nawawi, dalam *Syarah Muslim* (10/296) dia berkata, "Bahkan menurut pendapat jumhur ulama dan mayoritas sahabat, yang *shahih* adalah wanita tidak boleh melihat pria asing (bukan mahram) sebagaimana

قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ

"*Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman, 'Hendaknya mereka menahan pandanganya...!*" (Qs. An-Nuur [24]: 30)

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ

"*Katakanlah kepada wanita yang beriman, 'Hendaklah mereka menahan pandangannya...'.*" (Qs. An-Nuur [24]: 31)

Dalil ini perlu dipertimbangkan lagi, karena kata (مِنْ) "dari" di sini menunjukkan makna pembagian (*tab'idh*). Selain itu, tidak ada perbedaan pendapat tentang ketetapan hukum apabila dikhawatirkan memicu fitnah, maka melihat wanita atau pria yang bukan mahram diharamkan. Jadi, inilah kondisi yang mewajibkan seseorang mengendalikan pandangannya. Ayat ini juga bisa ditafsirkan pada kondisi tersebut, dan ayat tersebut ketika itu tidak menegaskan kewajiban mengendalikan pandangan secara mutlak atau dalam kondisi lainnya. Inipun kalau secara tekstual lafazh tersebut bergantung pada pengambilan dalil pada kondisi yang diperdebatkan.

---

halnya pria bukan mahram dilarang melihat wanita, berdasarkan firman Allah, '*Katakanlah kepada wanita-wanita beriman ...*'. Selain itu, juga karena memicu beragam fitnah. Hadits yang menegaskan masalah ini adalah hadits Nabhan *maula* Ummu Salamah, dari Ummu Salamah, bahwa Ummu Salamah dan Maimunah pernah berada di dekat Nabi ﷺ, kemudian Ibnu Ummi Maktum masuk, lalu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Gunakanlah hijab dari pandangan Ibnu Ummi Maktum!* Mendapat perintah seperti itu keduanya bertanya, 'Dia sebenarnya orang buta yang tidak bisa melihat'. Rasulullah ﷺ kemudian bersabda, '*Apa kalian berdua juga buta, apa kalian berdua tidak bisa melihat?* Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud, At-Tiridmizi dan Imam hadits lainnya. Setelah meriwayatkannya At-Tirmidzi berkomentar, 'Hadits ini *hasan*, dan cacat yang ada pada hadits ini tidak perlu dipertimbangkan tanpa didasari oleh dalil yang bisa dipegang'."

Ulama *mutaakhir* tersebut mengatakan, hadits Fathimah binti Qais bersama Ibnu Ummi Maktum tersebut tidak menjelaskan bahwa Fathimah boleh melihat Ibnu Ummi Maktum, tetapi hadits ini menjelaskan bahwa Fathimah akan selalu aman dari pandangan pria lain, dan dia pun diperintahkan untuk mengendalikan pandangannya dari melihat Ibnu Ummi Maktum. Dengan demikian Fathimah binti Qais mampu menjaga padangannya tanpa perlu bersusah payah, berbeda jika dia tinggal di rumah Ummu Syarik.

Inilah yang dikemukakannya, yakni bantahan terhadap argumentasi dengan kondisi kebutaan yang dialami oleh Ibnu Ummi Maktum. Sedangkan kondisi sulit atau susah payah yang dikemukakan tadi ada dalam pandangan Fathimah binti Qais kepada Ibnu Ummi Maktum ketika berinteraksi dengannya di dalam rumah. Bisa juga dikatakan bahwa kondisi kebutaan itu dijadikan sebagai dalil karena Fathimah binti Qais menanggalkan pakaiannya tanpa perlu memedulikan pandangan Ibnu Ummi Maktum kepadanya, sehinggga argumentasi itu keluar dari jalur ketetapan hukum menjalani masa iddah di rumah Ibnu Ummi Maktum.

Redaksi فَإِذَا حَلَلْتِ فَآذِنِيْنِي "*apabila engkau telah halal (suci), maka beritahukanlah aku*" maksudnya adalah, kalau engkau Fathimah binti Qais telah suci dari haid, maka beritahukanlah hal itu kepadaku (Nabi ﷺ). Inilah yang digunakan sebagai dalil untuk membolehkan menggunakan sindiran untuk melamar wanita yang dijatuhi thalak *ba`in*, namun hal ini masih menjadi perdebatan di kalangna madzhab Asy-Syafi'i.

Redaksi أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ "*kalau Abu Jahm, dia adalah orang yang tidak bisa meletakkan tongkat kayunya dari pundaknya*" memiliki dua penafsiran, yaitu:

Pertama: sering melakukan perjalanan;

Kedua: sering memukul.

Penafsiran kedua inilah yang rajih dan dikuatkan dalam riwayat-riwayat Muslim lainnya yang menyebutkan bahwa dia adalah orang yang suka memukul kaum wanita.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa menyebutkan kekurangan orang lain untuk memberikan masukan atau saran kepada orang lain dibolehkan, karena ini tidak termasuk ghibah yang diharamkan. Inilah salah satu kondisi ghibah yang dibolehkan karena menjaga kepentingan umum. Selian itu, hadits ini pun adalah dalil yang menegaskan bolehnya menggunakan majaz hiperbola atau majaz *mubalaghah*, dan bolehnya menggunakan ungkapan tersebut, meskipun Abu Jahm pasti meletakkan tongkatnya saat tidur dan makan. Begitu pula dengan Muawiyah, dia pasti mengenakan pakaian, namun yang menjadi ukuran adalah kondisi dominan yang muncul. Majaz yang diungkapkan berkenaan dengan Abu Jahm lebih jelas daripada ungkapan yang digunakan kepada Muawiyah. Sebab kita bisa saja mengatakan, kata *mal* (harta) secara umum bisa dialihkan kepada bentuk harta lainnya seperti budak, atau itu adalah majaz umum yang digunakan untuk menggantikan yang lain, sehingga kondisi yang jarang terjadi tidak dimasukkan dalam majas tersebut.

Redaksi انْكَحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ *"menikahlah dengan Usamah bin Zaid"* merupakan dalil yang menjelaskan bahwa pernikahan antara wanita Quraisy dengan seorang *maula* (mantan budak yagn telah dimerdekakan) dibolehkan, namun dimakruhkan lantaran status *maula* yang disandang atau karena kondisi kulitnya yang hitam.

Redaksi وَاغْتَبَطْتُ "dan aku pun senang" huruf *ta* ' dibaca dengan harakat *fathah*, sedangkan huruf *ba* ' dibaca dengan harakat *fathah* juga.

Abu Jahm yang disebutkan dalam hadits ini bukan Abu Juhaim yang disebutkan dalam hadits tayammum.

Iddah

٣٢٠- عَنْ سُبَيْعَةَ الأَسْلَمِيَّةِ أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْراً- فَتُوُفِّيَ عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، وَهِيَ حَامِلٌ. فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نفَاسِهَا: تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْنُ بَعْكَكٍ -رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ- فَقَالَ لَهَا: مَا لِي أَرَاكِ مُتَجَمِّلَةً؟ لَعَلَّكِ تُرَجِّينَ لِلنِّكَاحِ، وَاللهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى يَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ. قَالَتْ سُبَيْعَةُ: فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ: جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ؟ فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتَّزْوِيجِ إِنْ بَدَا لِي.

وقالَ ابنُ شِهابٍ: ولاأَرَى بَأْساً أَنْ تَتَزَوَّجَ حينَ وضَعَتْ، وإِنْ كَانَتْ فِي دَمِها، غَيْرَ أَنَّهُ لايَقْرَبُها زَوْجُها حتَّى تَطْهُرَ.

320. Diriwayatkan dari Subai'ah Al Aslamiyyah, bahwa dia pernah berada di bawah asuhan Sa'd bin Khaulah —dia berasal dari bani Amir bin Luai, dan salah satu sahabat yang ikut dalam perang Badar—. Kemudian Sa'd bin Khaulah wafat saat melaksanakan haji wada sementara dia sedang hamil. Tak lama setelah Sa'd bin Khaulaf wafat, dia pun melahirkan. Ketika selesai menjalani masa nifas, dia pun berdandan untuk para pelamar. Kemudian Abu As-Sanabil bin Ba'kak — seorang pria dari bani Abduddar— menemui Subai'ah Al Aslamiyyah, lalu bertanya kepadanya, "Kenapa aku melihatmu berdandan? Mungkin engkau ingin menikah? Demi Allah, engkau tidak boleh menikah sampai engkau melewati empat bulan sepuluh hari."

Subai'ah berkata lagi, "Ketika dia berkata seperti itu, aku pun mengemas pakaianku saat sore hari tiba. Kemudian aku mendatangi Rasulullah ﷺ lalu bertanya kepada beliau perihal masalah tersebut. Setelah itu beliau memberikan fatwa kepadaku bahwa aku telah halal saat melahirkan dan memerintahkan diriku untuk menikah lagi kalau memang ada yang melamarku."

Ibnu Syihab berkata, "Aku berpendapat bahwa Subai'ah boleh menikah setelah melahirkan meskipun masih ada darahnya, hanya saja suami barunya itu tidak boleh menggaulinya sampai dia suci."[199]

Penjelasan:

Hadits ini adalah dalil yang menegaskan bahwa masa iddah wanita hamil berakhir sejak dia melahirkan. Inilah madzhab yang dianut oleh semua ahli fikih. Ada juga ulama *mutaqaddimin* (terdahulu) yang berpendapat bahwa masa iddah wanita hamil adalah masa suci yang paling lama. Apabila proses melahirkan maju dari jadwal, yaitu empat bulan sepuluh hari, maka dia harus menunggu hingga masa yang telah ditentukan selesai. Apabila waktu empat bulan sepuluh hari lebih dahulu daripada waktu melahirkan, maka dia menunggu hingga selesai melahirkan. Ada pula yang berpendapat bahwa sebagian ulama *mutakhkhirin* (kontemporer) dari kalangan madzhab Maliki memilih pendapat ini, yaitu Suhnun.

Penyebab perbedaan ini adalah terjadinya benturan antara keumuman yang dikandung oleh firman Allah,

---

199 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, Ibnu Majah dan Ahmad.

وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴿٢٣٤﴾

"*Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah habis iddahnya, maka tiada dosa bagimu (para wali) membiarkan mereka berbuat terhadap diri mereka menurut yang patut. Allah mengetahui apa yang kamu perbuat*" (Qs. Al Baqarah [2]: 234) dengan keumuman yang terdapat pada firman Allah,

وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ﴿٤﴾

"*Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. Barangsiapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya*" (Qs. Ath-Thalaaq [65]: 4).

Sebab masing-masing ayat tersebut adalah bersifat umum dari satu sisi, namun bersifat khusus dari sisi lain. Ayat pertama memiliki cakupan umum meliputi wanita-wanita yang ditinggal mati oleh suaminya, baik yang hamil maupun tidak, sedangkan ayat kedua memiliki cakupan umum meliputi wanita-wanita hamil, baik yang ditinggal mati suaminya maupun tidak. Barangkali inilah kontradiksi yang menyebabkan ada kalangan yang memilih batas maksimal penantian, lantaran tidak ada pen-*tarjih*-an salah satunya. Konsekuensinya, larangan iddah sebelumnya tidak boleh digugurkan kecuali jika status halalnya sudah bisa dipastikan, yaitu batas maksimal

penantian. Hanya saja para ulama fikih lebih berpedoman pada hadits ini, karena hadits tersebut berfungsi untuk membatasi atau memberikan batasan terhadap pernyataan ayat,

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

"*Orang-orang yang meninggal dunia di antaramu dengan meninggalkan istri-istri (hendaklah para istri itu) menangguhkan dirinya (beriddah) empat bulan sepuluh hari....*" (Qs. Al Baqarah [2]: 234), yang masih umum berbarengan dengan adanya makna yang muncul menandakan status kehalalan seorang wanita yang telah melahirkan.

Abu As-Sanabil bin Ba'ka adalah Ibnu Al Hajjaj bin Al Harits bin As-Sabbaq bin Abduddar. Ada juga yang berpendapat, nasabnya bukan seperti itu. Ada pula yang berpendapat, namanya adalah Amr atau Habbah atau Hannah.

Redaksi فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي "kemudian beliau memberikan fatwa kepadaku bahwa aku telah halal semenjak aku melahirkan" menegaskan bahwa masa iddah wanita tersebut selesai semenjak dia melahirkan, meskipun belum selesai menjalani masa nifas. Ini seperti yang dikemukakan oleh Az-Zuhri dan ini pula madzhab yang dianut oleh ulama fikih.

Ada pula ulama *mutaqaddimin* berpendapat bahwa wanita tersebut tidak halal dari iddahnya sampai selesai menjalani masa nifas. Ada juga sebagian ulama *mutaqaddimin* yang mensinyalir keterkaitan hal ini dengan redaksi فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا maksudnya adalah ketika tidak kembali suci dari masa nifasnya. قَالَ لَهَا: قَدْ حَلَلْتِ، فَانْكِحِي مَنْ شِئْتِ "*beliau berkata kepadanya: engkau sudah halal (suci), maka silakan menikah dengan siapa saja yang engkau suka!*" mengurutkan status kehalalan

(suci) terhadap *ta'alli* (bersihnya dari nifas), sehingga itu menjadi alasan baginya. Namun ini lemah karena pernyataan gamblang riwayat yang ini yang menyatakan bahwa Nabi ﷺ memberikan fatwa dia telah berstatus halal sejak melahirkan anaknya. Ini lebih jelas daripada pengurutan yang dikemukakan tadi.

Selain itu, ada juga ulama yang mengambil kesimpulan hukum dari hadits bahwa masa iddah berakhir sejak seorang wanita melahirkan anaknya dalam kondisi apa pun juga —baik janin tersebut masih segumpal darah atau pun segumpal daging, dan baik bentuk penciptaannya telah terlihat jelas atau pun belum—, sehingga pendapat ini mengurutkan status kehalalan terhadap melahirkan tanpa dibedakan, sementara mengabaikan pembedaan dalam beberapa permasalahan menempati posisi umum dalam perkataan.

Pendapat ini tentunya lemah karena yang lazim adalah proses melahirkan dari kehamilan sempurna, bukan proses melahirkan yang belum sempurna seperti segumpal darah dan segumpal daging. Apalagi mengalihkan jawaban tersebut kepada kondisi yang normal adalah pendapat yang zhahir. Kaidah tersebut menjadi kuat ketika beberapa penafsiran atau kemungkian tersebut tidak bisa menguatkan yang lain, dan ketetapan hukum yang ditelurkan pun berbeda sesuai situasi dan kondisi.

Perkataan Ibnu Syihab قَدْ قَدَّمْنَا أَنَّهُ قَوْلُ فُقَهَاءُ الأَمْصَارِ "kami telah mengemukakan bahwa itu adalah pendapat ulama fikih" ternyata yang dinukil dari Ibnu Syihab ini berbeda, yaitu Asy-Sya'bi, An-Nakha'i dan **Hammad.**

٣٢١– عَنْ زَيْنَبَ بِنْتِ أُمِّ سَلَمَةَ قَالَتْ: تُوُفِّيَ حَمِيمٌ لأُمِّ حَبِيبَةَ، فَدَعَتْ بِصُفْرَةٍ، فَمَسَحَتْ بِذِرَاعَيْهَا، فَقَالَتْ: إِنَّمَا أَصْنَعُ هَذَا؛ لأَنِّي

سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ تُحِدَّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ: أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً.

321. Diriwayatkan dari Zainab binti Ummu Salamah ﷺ, dia berkata: Suatu ketika kerabat dekat Ummu Habibah meninggal dunia. Kemudian dia meminta Shufrah lalu diusapkannya pada kedua lengannya, lantas berkata, "Aku sebenarnya melakukan hal ini karena sungguh aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Tidak dihalalkan bagi seorang wanita yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir berkabung atau meratapi jenazah lebih dari tiga hari, kecuali untuk suami, yaitu empat bulan sepuluh hari*.'"[200]

Penjelasan:

Kata (الْحَمِيْم) berarti kerabat dekat.

Kata (الإحْدَادُ) "berkabung" maksudnya adalah, tidak mengenakan minyak wangi dan perhiasan. Berkabung wajib dilakukan oleh istri yang ditinggal mati suaminya. Ketetapan hukum ini berlaku meskipun secara rinci para ulama masih memperdebatkannya namun secara global mereka sepakat terhadap ketetapan hukum ini.

Redaksi (إلاّ عَلَى زَوْجٍ) "kecuali untuk suami" menegaskan bahwa berkabung wajib dilakukan oleh setiap pasangan, baik setelah digauli maupun belum.

Redaksi (لامْرَأَةٍ) "untuk seorang wanita" adalah bentuk umum yang mencakup semua kaum wanita, baik yang kecil maupun dewasa

---

200 HR. Al Bukhari secara panjang dan singkat, dan Muslim.
Zainab yang dimaksud adalah anak tiri Nabi ﷺ.

ataupun seorang budak. Namun memasukkan wanita yang masih kecil dalam hal ini perlu dipertimbangkan lagi. Apabila hal ini menjadi wajib tanpa memasukkannya dalam cakupan makna redaksi ini, maka itu pun perlu dalil yang lain. Wanita ahli kitab (Nashrani dan Yahudi) tidak dimasukkan dalam cakupan makna redaksi ini karena Nabi ﷺ bersabda, لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ "*bagi wanita yang beriman kepada Allah dan Hari Akhir.*"

Dari sinilah sebagian ulama berbeda pendapat tentang kewajiban berkabung bagi wanita ahli kitab. Namun hal ini dijawab oleh ulama lain yang mewajibkan wanita ahli kitab juga berkabung bahwa pengkhususan ini memiliki sebab. Selain itu, apabila sebuah pengkhususan dilakukan karena ada asas manfaat atau latar belakang tertentu tidak menunjukkan perbedaan ketetapan hukum.

Sebagian ulama *mutaakhirin* pun telah mengemukakan sebabnya, bahwa wanita muslimah adalah kalangan wanita yang memetik manfaat dan memperoleh sanksi dari perintah syariat ini. Oleh karena itu, perintah tersebut diberi batasan. Namun ada juga pendapat yang lebih kuat darinya, yaitu penyebutan batasan tersebut diperuntukkan untuk memperkuat larangan seperti yang dipahami dari konteks dan maknanya, dimana orang yang menentang hal tersebut telah menafikan keimanannya kepada Allah dan Hari Akhir. Hal ini seperti yang ditegaskan Allah ﷻ,

وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾

"*Dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakkal, jika kamu benar-benar orang yang beriman.*" (Qs. Al Maa`idah [5]: 23).

Ayat ini menegaskan perintah bertawakkal kepada Allah sembari mengaitkannya dengan keimanan. Ungkapan ini seperti kalimat إِنْ كُنْتَ وَلَدِي فَافْعَلْ كَذَا "kalau engkau adalah anakku, maka lalukan seperti ini."

Asal makna kata الإِحْدَادُ adalah larangan. Contohnya, أَحَدَّتِ الْمَرْأَةُ–تُحِدُّ إِحْدَادًا "wanita itu berkabung." Sedangkan kalimat تَحُدُّ-حَدَّتْ tidak boleh digunakan menurut Al Ashma'i, kecuali diungkapkan dalam bentuk *ruba'i* (أَحَدَّتْ).

Kesimpulan hukum yang dipetik dari hadits ini adalah: tidak ada kewajiban berkabung bagi budak wanita yang telah melahirkan, karena ketetapan hukum tersebut berkaitan dengan hubungan pernikahan. Pembatasan larangan berkabung hanya diperuntukkan bagi wanita yang ditinggal mati suaminya. Konsekuensi maknanya adalah berkabung hanya boleh dilakukan oleh wanita yang ditinggal mati suaminya. *Wallahu a'lam.*

٣٢٢- عَنْ أُمِّ عَطِيَّةَ رضي الله عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ تُحِدُّ امْرَأَةٌ عَلَى الْمَيِّتِ فَوْقَ ثَلاثٍ، إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ: أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، وَلاَ تَلْبَسُ ثَوْبًا مَصْبُوغًا إِلاَّ ثَوْبَ عَصْبٍ، وَلا تَكْتَحِلُ، وَلاَ تَمَسُّ طِيبًا، إِلاَّ إِذَا طَهُرَتْ: نُبْذَةً مِنْ قُسْطٍ أَوْ أَظْفَارٍ.

322. Diriwayatkan dari Ummu Athiyyah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Seorang wanita tidak boleh berkabung terhadap jenazah lebih dari tiga hari, kecuali berkabung terhadap seorang suami, yaitu (berkabung selama) empat bulan sepuluh hari, tanpa mengenakan pakaian yang diwarnai kecuali pakaian ashbin (salah satu jenis pakaian Yaman), tidak memakai celak mata, tidak menggunakan minyak wangi kecuali setelah dia suci, (dibolehkan baginya) sepotong al qusth (kayu guharu, digunakan untuk wewangian atau obat)dan azhfar.*"[201]

---

201 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, A-Nasa'i, dan Ibnu Majah.

Penjelasan:

Al Ashbu adalah salah satu jenis pakaian Yaman yang bercorak putih dan hitam.

Hadits ini merupakan dalil yang melarang wanita yang sedang berkabung mengenakan celak mata. Menurut madzhab Asy-Syafi'i, wanita yang sedang berkabung tidak boleh menggunakan celak mata kecuali di malam hari saat dibutuhkan, dengan syarat celak mata tersebut tidak mengandung wewangian. Sebagian dari madzhab ini pun membolehkannya ketika dibutuhkan, meskipun celak tersebut mengandung wewangian. Ulama lain membolehkannya apabila si wanita itu mengkhawatirkan kondisi matanya, tetapi tidak boleh menggunakan celak yang mengandung wewangian. Kalangan yang berpendapat boleh di sini menafsirkan larangan mutlak itu kepada kondisi tidak adanya kebutuhan atau kondisi tertentu.

Selain itu, hadits ini pun menegaskan larangan mengenakan pakaian bercorak atau bermotif atau berwarna bagi wanita yang sedang berkabung untuk berhias, kecuali jenis pakaian *al ashb*. Ada juga ulama yang mengecualikan pakaian yang berwarna hitam,yang dinilainya sebagai keringanan. Ada juga ulama yang memakruhkan jenis pakaian *al ashb*. Bahkan ada ulama yang melarang mengenakannya. Namun hadits ini membantah semua pernyataan mereka tersebut, karena makna yang dipahami dari hadits ini adalah, wanita yagn sedang bekabung boleh mengenakan pakaian yang tidak berwarna, yaitu baju berwarna putih.

Kata *an-nubdzah* artinya adalah, bagian atau potongan dari sesuatu dalam jumlah yang sedikit.

Kata *al qusthu* dan *al azhfar* adalah jenis *bukhur* (wewangian).

Kata *nubdzah* dibaca dengan harakat *fathah* di akhir karena berfungsi sebagai *mustatsna alaihi.*

Wanita yang sedang berkabung diberikan keringanan untuk mandi dari haid untuk membersihkan organ vitalnya dan menghilangkan kotoran yang melekat padanya.

٣٢٣- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ ابْنَتِي تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا، وَقَدْ اشْتَكَتْ عَيْنَهَا أَفَنَكْحُلُهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ – مَرَّتَيْنِ، أَوْ ثَلاَثًا– ثُمَّ قَالَ: إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ. وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ.

فَقَالَتْ زَيْنَبُ: كَانَتِ الْمَرْأَةُ إِذَا تُوُفِّيَ عَنْهَا زَوْجُهَا: دَخَلَتْ حِفْشاً، وَلَبِسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا، وَلَمْ تَمَسَّ طِيباً وَلا شَيْئاً حَتَّى تَمُرَّ بِهَا سَنَةٌ، ثُمَّ تُؤْتَى بِدَابَّةٍ –حِمَارٍ أَوْ طَيْرٍ أَوْ شَاةٍ– فَتَفْتَضُّ بِهِ. فَقَلَّمَا تَفْتَضُّ بِشَيْءٍ إِلاَّ مَاتَ. ثُمَّ تَخْرُجُ فَتُعْطَى بَعْرَةً، فَتَرْمِي بِهَا ثُمَّ تُرَاجِعُ بَعْدُ مَا شَاءَتْ مِنْ طِيبٍ أَوْ غَيْرِهِ.

323. Diriwayatkan dari Ummu Salamah ﷺ, dia berkata: Suatu ketika seorang wanita datang menemui Rasulullah ﷺ kemudian berkata, "Wahai Rasulullah, putriku telah ditinggal mati suaminya, dan dia mengeluhkan sakit di matanya, apakah kami boleh memakaikan celak di matanya?" Beliau menjawab, "*Tida boleh.*" Beliau mengatakan itu dua atau tiga kali. Setelah itu beliau berkata, "*Akan tetapi hendaknya dia (menunggu) selama empat bulan sepuluh hari. Sungguh dulu masa jahiliyah salah seorang wanita dari kalian melempari kotoran hewan pada puncak satu tahun (setelah kematian suaminya).*" Zainab berkata, "Dulu apabila seorang wanita ditinggal mati oleh suaminya, wanita

tersebut memasuki sebuah rumah kecil dengan mengenakan baju yang jelek, tanpa memakai wewangian dan apa pun sampai melewati satu tahun. Setelah itu seekor hewan, entah itu keledai, burung atau pun domba, dibawa kehadapannya, kemudian dia mandi. Jarang sekali benda yang digunakan untuk mandi kecuali ia mati. Kemudian wanita itu keluar lalu kotoran hewan pun diberikan kepadanya, lalu dia pun melemparinya, lantas dia kembali berdandan seperti yang dikehendakinya, dengan wewangian atau lainnya."[202]

Penjelasan:

Kata الْحِفْشُ artinya adalah, rumah kecil dan dekil.

Kata تَفْتَضُّ maksudnya adalah, menggosok tubuhnya dengan benda.

Redaksi اشْتَكَتْ عَيْنَهَا "dia mengeluhkan sakit di matanya" boleh ditafsirkan dengan dua penafsiran, yaitu:

Pertama: huruf *nun* pada kata عَيْنُهَا dibaca dengan harakat *dhammah*, sehingga kata tersebut berfungsi sebagai subyek dalam kalimat.

Kedua: huruf *nun* pada kata عَيْنَهَا dibaca dengan harakat *fathah*, sehingga yang menjadi subyeknya adalah kata ganti pelaku, yaitu wanita tersebut. Pendapat kedua inilah yang dikuatkan. Dalam beberapa riwayat lainnya disebutkan dengan redaksi عَيْنَاهَا "kedua matanya."

Redaksi أَفَنَكْحُلُهَا "apakah aku boleh memakaikan celak padanya" dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ha* '.

---

202 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, dan Ibnu Majah.

Redaksi (لَا) "*tidak boleh*" merupakan larangan untuk menggunakan celak mata bagi wanita yang sedang berkabung. Penggunaan kata ini secara mutlak menunjukkan bahwa beliau tidak membedakan antara kondisi membutuhkan atau tidak. Hanya saja para ulama memberikan pengecualian terhadap kondisi membutuhkan. Hal ini ditegaskan dalam hadits lainnya yang menyebutkan,

"*Kamu (wanita) memakainya di malam hari, dan menghilangkannya di siang hari.*"

Oleh karena itu, hadits ini dialihkan pada kondisi membutuhkan. Ada juga yang berpendapat, bahwa jawaban Nabi ﷺ itu (لَا) memiliki dua penafsiran, yaitu: (a) larangan tersebut adalah larangan yang cenderung pada makruh, dan (b) belum ada kekhawatiran terhadap kondisi mata wanita tersebut.

Redaksi إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا "*Akan tetapi hendaknya wanita itu (menunggu) selama empat bulan sepuluh hari*" merupakan batas minimal masa iddah.

Redaksi وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ تَرْمِي بِالْبَعْرَةِ عِنْدِ رَأْسِ الْحَوْلِ "*dulu di masa jahiliyah salah seorang wanita dari kalian melempari kotoran hewan ketika sampai pada akhir satu tahun*" berfungsi untuk menafsirkan hadits tersebut. Namun para ulama berbeda pendapat tentang arah yang dituju oleh sinyalemen tersebut. Ada yang berpendapat, sebenarnya wanita itu melempar (menjalani) iddah-nya dan keluar dari masa tersebut, layaknya dia melepaskan diri dari kotoran hewan dan melemparkannya. Ada juga yang berpendapat, bahwa itu adalah isyarat atau sinyalemen bahwa masa penantian selama satu tahun yang telah dilakukan wanita itu dan ditekuninya, dengan mengenakan pakaian jelek dan menempati rumah

kecil mudah baginya daripada memenuhi hak suami dan perawatan yang dibutuhkan suami.[203]

Redaksi ثُمَّ تُؤْتَى بِدَابَّةٍ: حِمَارٍ أَوْ شَاةٍ أَوْ طَيْرٍ "kemudian seekor hewan dibawa kehadapan wanita itu, entah itu keledai atau domba atau burung" adalah pengganti dari kata دَابَّةٌ "hewan."

Redaksi فَتَفْتَضُّ بِهِ "kemudian dia mandi dengannya" menurut Ibnu Qutaibah, aku pernah menanyakan makna kata al iqtidhadh kepada ulama Hijaz, kemudian mereka menjawab bahwa wanita yang menjalani masa iddah ketika itu tidak mau mandi atau membersihkan diri, menyentuh air dan memotong kuku. Setelah satu tahun berlalu, wanita tersebut baru keluar dengan kondisi yang sangat buruk, kemudian dia memandikannya. Maksudnya adalah wanita itu memecahkan masa iddah yang dijalaninya dengan seekor hewan berupa burung yang diusap bagian kemaluannya dan diperas, sehingga jarang sekali ada hewan yang dimandikan itu didapati masih hidup.

Malik berpendapat bahwa maknanya adalah wanita itu menggunakannya untuk membasuh kulitnya. Ibnu Wahab berpendapat bahwa wanita itu membasuh tangannya pada hewan tersebut atau di atas punggung hewan tersebut. Ada juga yang berpendapat maknanya adalah wanita itu membasuh lalu mandi. Yang jelas bahwa kata *al iftidhadh* artinya adalah mandi dengan menggunakan air tawar untuk membersihkan diri dan menghilangkan dahi hingga kembali bersih dan putih, layaknya perak yang disepuh hingga mengkilat.

Al Akhfasy berpendapat bahwa maknanya adalah wanita itu membersihkan diri dan menghilangkan kotoran atau daki dari tubuhnya,

---

[203] Bisa juga ini adalah isyarat atau sinyalemen terhadap mudahnya mengurusi suami pertama setelah melewati masa iddahnya, seiring dengan selesainya hubungan wanita itu dengan suaminya yang meninggal, maka dia pun menginginkan suami yang lain.

layaknya perak yang disepuh hingga bersih dan mengkilat.[204] Ada juga yang berpendapat bahwa Imam Asy-Syafi'i meriwayatkan redaksi ini dengan huruf *qaf, shad* dan *ba'*. Namun redaksi yang dikenal luas adalah redaksi yang disebutkan di atas.

---

204 Maksudnya adalah wanita itu memutuskan masa iddah yang dijalaninya dan memisahkan segala sesuatu yang diduganya bagian dari masa iddah. Seolah-olah semua yang berkaitan dengan masa iddah itu selalu melingkupinya sehingga dia mengalihkannya dengan keinginannya untuk menikah dan merasakan hidup nyaman dengan pasangan baru.

KITAB *LI'AN*

٣٢٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْا أَنَّ فُلانَ بْنَ فُلانٍ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَرَأَيْتَ أَنْ لَوْ وَجَدَ أَحَدُنَا امْرَأَتَهُ عَلَى فَاحِشَةٍ، كَيْفَ يَصْنَعُ؟ إنْ تَكَلَّمَ تَكَلَّمَ بِأَمْرٍ عَظِيمٍ، وَإِنْ سَكَتَ سَكَتَ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ: فَسَكَتَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يُجِبْهُ. فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ أَتَاهُ فَقَالَ: إنَّ الَّذِي سَأَلْتُكَ عَنْهُ قَدْ ابْتُلِيتُ بِهِ. فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ هَؤُلاءِ الآيَاتِ فِي سُورَةِ النُّورِ (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ) فَتَلاهُنَّ عَلَيْهِ وَوَعَظَهُ وَذَكَّرَهُ. وَأَخْبَرَهُ أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الآخِرَةِ. فَقَالَ: لاَ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، مَا كَذَبْتُ عَلَيْهَا. ثُمَّ دَعَاهَا، فَوَعَظَهَا، وَأَخْبَرَهَا: أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الآخِرَةِ. فَقَالَتْ: لاَ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ، إنَّهُ لَكَاذِبٌ. فَبَدَأَ بِالرَّجُلِ فَشَهِدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ: إنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَالْخَامِسَةَ: أَنَّ لَعْنَةَ اللهِ عَلَيْهِ إنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ. ثُمَّ ثَنَّى بِالْمَرْأَةِ. فَشَهِدَتْ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللهِ: إنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ، وَالْخَامِسَةَ: أَنَّ غَضَبَ اللهِ عَلَيْهَا إنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ. ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا. ثُمَّ قَالَ: إنَّ اللهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ؟ ثَلاثاً.

وَفِي لَفْظٍ: لاَ سَبِيلَ لَكَ عَلَيْهَا قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَالِي؟ قَالَ: لاَ مَالَ لَكَ. إِنْ كُنْتَ صَدَقْتَ عَلَيْهَا فَهُوَ بِمَا اسْتَحْلَلْتَ مِنْ فَرْجِهَا وَإِنْ كُنْتَ كَذَبْتَ فَهُوَ أَبْعَدُ لَكَ مِنْهَا.

324. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Fulan bin Fulan berkata, "Wahai Rasulullah, apa pendapatmu seandainya salah seorang dari kita mendapati istrinya sedang berbuat keji (berzina), apa yang harus dilakukan? Kalau orang itu berbicara, maka dia akan membicarakan perkara yang sangat besar, namun jika dia tetap diam, maka dia pun mendiamkannya seperti itu?"

Abdullah bin Umar berkata lagi, "Nabi ﷺ kemudian diam dan tidak menanggapi pertanyaan itu. Tatkala pria itu mendatangi beliau kedua kalinya, pria itu berkata lagi, 'Sebenarnya permasalahan yang pernah aku ajukan kepada engkau telah dialami olehku'. Tak lama kemudian Allah *Azza wa Jalla* menurunkan beberapa ayat dalam surah An-Nuur, '*Dan orang-orang yang menuduh istri-istri mereka ...*'. (Qs. An-Nuur [24]: 6-9), setelah itu beliau membacakan ayat-ayat tersebut kepada pria itu sembari mengingatkan dan menasehati, serta memberitahukan bahwa siksa dunia lebih ringan daripada siksa akhirat. Selanjutnya pria itu berkata, 'Tidak, demi Dzat yang mengutusmu dengan kebenaran, aku tidak berbohong'. Nabi ﷺ kemudian memanggil istri pria tersebut kemudian menasehatinya. Istri pria itu lalu bekrata, 'Tidak, demi Dzat yang mengutusmu dengan kebenaran, sebenarnya dia (suamiku) yang berbohong'. Setelah itu beliau mulai dari pria tersebut, kemudian pria itu bersaksi empat kali dengan nama Allah, bahwa dia termasuk orang-orang yang jujur, sedangkan isi sumpah yang kelima, bahwa dia (suami) akan ditimpa laknat Allah kalau terbukti bahwa dia telah berbohong. Beliau kemudian melanjutkannya dengan pihak istri, lalu istri pria itu bersumpah sebanyak empat kali, bahwa suaminya yang berbohong, sedangkan sumpah yang kelima berbunyi, bahwa dia (istri)

akan mendapat murka Allah kalau terbukti suaminya adalah orang yang jujur. Setelah itu beliau memisahkan kedua pasangan tersebut, kemudian bersabda, '*Sesungguhnya Allah mengetahui bahwa salah seorang dari kalian telah berbohong, maka adakah dari kalian berdua yang mau bertobat?* Pernyataan itu beliau ungkapkan sebanyak tiga kali."

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Tidak ada jalan lagi untukmu (suami) kembali kepadanya (sang istri).*" Pria itu berkata, "Wahai Rasulullah, apa yang aku peroleh?" Beliau menjawab, "*Tidak ada apa-apa untukmu. Hanya saja jika engkau berkata benar terhadap istrimu itu, maka engkau telah menghalalkan kembali kemaluannya, namun jika engkau berkata bohong, maka jarak antara dirimu dan istrimu itu lebih jauh lagi.*"[205]

Penjelasan:

Li'an adalah kata bentukan dari *la'n* (اللَّعْن). kata ini digunakan dalam kasus ini lantaran di dalam mekanisme *li'an* ada penyebutan kata laknat.[206]

Redaksi أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ أَحَدَنَا "apa pendapatmu seandainya salah satu dari kami" bisa ditafsirkan bahwa pertanyaan yang dikemukakan itu merupakan kasus yang belum terjadi, sehingga bisa disimpulkan bahwa pertanyaan seperti boleh dikemukakan dan dilakukan guna menyiapkan diri dengan pengetahuan hukum untuk menghadapi sebuah kenyataan sebelum terjadi. Ada juga ulama salaf yang memakruhkan

---

205 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim dengan lafazh ini, dan Ahmad.

206 An-Nawawi (10/119) berkata, "Istilah *li'an* diambil dari kata *la'n*, yang berarti mengusir atau menjauhkan. Karena masing-masing pihak (suami istri) menjauhkan dirinya dari pasangannya dan mengharamkan pernikahan yang telah terjalin selamanya."

membicarakan kasus atau peristiwa yang belum terjadi sama sekali, dan memandangnya sebagai sikap memberat-beratkan.[207]

Redaksi فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ: أَتَاهُ، فَقَالَ: إِنَّ الَّذِي سَأَلْتُكَ عَنْهُ قَدِ ابْتُلِيْتُ بِهِ "Tak lama kemudian setelah kejadian itu, pria itu datang menemui Nabi ﷺ, lalu berkata: Sungguh pertanyaan yang pernah aku kemukakan kepadamu telah dialami sendiri oleh diriku" bisa diartikan dengan dua penafsiran, yaitu:

Pertama: pertanyaan yang dikemukakan itu awalnya belum terjadi, kemudian terjadi setelah itu.

Kedua: awalnya pertanyaan itu dikemukakan berdasarkan realitas yang terjadi, kemudian jawabannya baru diberikan kemudian, lalu beliau menjelaskan dampak negatif yang ditimbulkan untuk mengetahui ketetapan hukumnya.

Hadits ini menjelaskan bahwa pertanyaan pria tersebut menjadi latar belakang turunnya ayat 6-9 surah An-Nuur,[208] kemudian Nabi ﷺ membacakannya kepada pria tersebut agar dia mengetahui ketetapan hukum dan menjalankan konsekuensinya. Nasehat yang diberikan Nabi ﷺ kepada kedua pasangan tersebut, menurut ulama fikih bersifat anjuran ketika pihak istri yang di-*li'a*n mengucapkan redaksi "kemurkaan Allah akan ditimpakan kepadanya apabila suaminya termasuk orang yang berkata jujur."

Secara tekstual, riwayat ini menjelaskan bahwa *li'an* tidak hanya dikhususkan bagi istri, tetapi juga melibatkan pihak suami. Bisa juga ini

---

207 Inilah pernyataan yang benar dan logis, karena Allah ﷻ melarang manusia mempertanyakan sesuatu yang belum terjadi dan memperingatkannya dengan keras. Buktinya, Rasulullah ﷺ murka ketika mendapat pertanyaan orang tersebut.

208 An-Nawawi (*Syarh Muslim*, 10/119) berkata, "Ulama telah berbeda pendapat tentang sebab turunnya ayat *li'an* ini, apakah ayat tersebut turun berkenaan dengan Uwaimir Al Ajlani atau karena Hilal bin Umayyah. Pendapat dan dalil-dalil yang digunakan mereka pun telah dipaparkan secara gamblang, jadi silakan merujuk ke sumbernya."

adalah bentuk nasehat yang sifatnya umum, dan tentunya sang suami yang me-*li'an* istrinya terancam dikenakan sanksi, yaitu sanksi *hadd* menuduh wanita baik-baik berbuat zina. Sebaliknya, istri pun terancam sanksi hukuman, yaitu rajam, hanya saja siksanya lebih keras.

Redaksi hadits ini secara tekstual menegaskan bahwa harus ada pengucapan syahadat dalam mekanisme *li'an*, agar tidak bisa diganti dengan yang lain.

Hadits ini pun menjelaskan bahwa *li'an* pertama kali diajukan oleh pihak suami. Hal ini pun ditegaskan dalam firman Allah,

وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴿٨﴾

"*Istrinya itu dihindarkan dari hukuman oleh sumpahnya empat kali atas nama Allah sesungguhnya suaminya itu benar-benar termasuk orang-orang yang dusta.*" (Qs. An-Nuur [24]: 8).

Karena tindakan penghindaran itu menuntut adanya penyebab sanksi hukuman terhadap sang istri, yaitu *li'an*-nya suami. Pihak istri dalam masalah ini menggunakan redaksi الْغَضَب "murka" secara khusus karena besarnya dosa yang dipikulnya kalau sampai hal itu benar-benar terjadi sebab akan mengganggu kesucian hubungan rumah tangga dan berpotensi menghubungkan pihak yang bukan hasil hubungannya dengan suami. Masalah ini tentunya sangat serius karena menimbulkan banyak dampak negatif, seperti merebaknya perbuatan haram, kekuasan berada di tangan wanita dan penetapan hak kepemilikan harta lewat mekanisme waris.

Tidak disangsikan lagi bahwa penggunaan kata "murka" di sini lebih keras dan berkonsekuensi lebih dari laknat itu.[209] Oleh karena itu,

---

209 Bisa dikatakan bahwa "laknat" merupakan pembelaan terhadap tuduhan yang terkadang menyalahi ketetapan ilmu yang sah, sedangkan "murka" adalah balasan bagi perbuatan keji, karena Allah SWT membalas kesesatan dengan memberikan

para ulama mengatakan, kalau sampai pihak istri mengganti kata "murka" dengan "laknat" maka proses *li'an* yang dilaksanakan tidak sah. Kalau pihak suami mengganti kata "laknat" dengan "murka" maka para ulama masih berbeda pendapat, namun yang utama adalah mengikuti tuntunan *nash* tersebut.

Selain itu, hadits ini juga merupakan dalil yang menegaskan pemberlakuan hukum berdasarkan lahiriah atau sesuatu yang terlihat dan penawaran tobat bagi orang-orang yang berdosa. Kesimpulan hukum yang bisa dipetik dari kasus ini adalah, seandainya suami menarik kembali tuduhannya dan menyatakan dirinya yang berbohong, maka dia dianjurkan untuk bertobat. Bisa juga Nabi ﷺ mengarahkan kepada pertobatan untuk mereka berdua dan Allah.

Redaksi لَا سَبِيْلَ لَكَ عَلَيْهَا "tidak ada lagi jalan untukmu (suami) kembali kepadanya (istri)" memberikan kesimpulan bahwa perceraian antara kedua pasangan tersebut terjadi karena *li'an*, berdasarkan pernyataan redaksi ini yang umum. Bisa juga ditafsirkan bahwa redaksi tersebut kembali ke harta.

Redaksi إِنْ كُنْتَ صَادِقًا عَلَيْهَا، فَهُوَ بِمَا اسْتَحْلَلْتَ مِنْ فَرْجِهَا "jika memang engkau benar terhadapnya (percaya kepadanya), maka itu berdasarkan mahar yang menghalalkan kemaluannya" merupakan dalil yang menjelaskan adanya ketetapan mahar ketika ingin menggauli wanita, dan adanya ketetapan mahar bagi wanita yang di-*li'an*. Kesimpulan kedua ini ditetapkan berdasarkan *nash* di atas, sedangkan kesimpulan pertama ditetapkan berdasarkan argumen yang dikemukakan Nabi ﷺ. Sedangkan redaksi بِمَا اسْتَحْلَلْتَ مِنْ فَرْجِهَا "berdasarkan mahar yang menghalalkan kemaluannya" menjelaskan bahwa mahar itu ada.

---

laknat, dan membalas perbuatan yang bertentangan dengan perintah Allah dengan kemurkaan, *wallahu a'lam*.

seandainya wanita itu membohongi dirinya karena adanya alasan yang disebutkan. *Wallahu a'lam.*

٣٢٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلاً رَمَى امْرَأَتَهُ، وَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَمَرَهُمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَلاَعَنَا، كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى، ثُمَّ قَضَى بِالْوَلَدِ لِلْمَرْأَةِ، وَفَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلاعِنَيْنِ.

325. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa seorang pria menuduh istrinya berzina dan memutuskan hubungan darah dengan anak istrinya itu di zaman Rasulullah ﷺ. Kemudian Rasulullah ﷺ memerintahkan keduanya melaksanakan mekanisme *li'an* seperti yang difirmankan Allah ﷻ. Setelah itu beliau memutuskan anak tersebut menjadi hak istri, dan memisahkan kedua pasangan yang saling me-*li'an* tersebut.[210]

Penjelasan:

Hadits kedua ini masih berkaitan dengan masalah *li'an.* Di sini ada tambahan penghapusan nasab anak dari pihak ayah atau suami, dan dihubungkan dengan pihak ibu atau istri. Anak tersebut mendapat warisan dari pihak ibu saja dan ketetapan hukum pengakuan sebagai anak diakui jika dihubungkan kepada si ibu. Artinya bahwa setelah mekanisme *li'an* dilakukan, maka jalur nasab untuk anak ke ayah diputus secara mutlak. Namun para ulama masih menyangsikan seandainya anak tersebut adalah dua orang putri, apakah bapak yang me-*li'an* istrinya itu boleh menikahi anaknya?

---

210 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidz, dan Ibnu Majah.

Redaksi فَتَلاعَنَا كَمَا قَالَ اللهُ تَعَالَى "kemudian keduanya melakukan *li'an* seperti yang difirmankan Allah ﷻ" tidak menjelaskan penyebutan penghapusan garis keturunan anak ke bapak dalam *li'an*, hanya saja hal itu ditetapkan melalui *dilalah*. Karena ayat Al Qur`an yang membicarakan masalah *li'an* menuntut agar suami bersumpah bahwa dia adalah orang yang jujur dan hal itu kembali ke pengakuan yang dibuatnya, sementara pengakuannya itu mencakup penghapusan garis keturunan anak darinya.

Redaksi وَفَرَّقَ بَيْنَ الْمُتَلاعِنَيْنِ "dan beliau memisahkan antara pasangan yang saling me-*li'an*" menimbulkan konsekuensi bahwa *li'an* itu menyebabkan terjadinya pemisahan antara dua pasangan suami istri yang saling me-*li'an* secara lahiriah.

٣٢٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي فَزَارَةَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ غُلامًا أَسْوَدَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ لَكَ إِبِلٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَمَا أَلْوَانُهَا؟ قَالَ: حُمْرٌ. قَالَ: فَهَلْ يَكُونُ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ؟ قَالَ: إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا. قَالَ: فَأَنَّى أَتَاهَا ذَلِكَ؟ قَالَ: عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: وَهَذَا عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ.

326. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ؓ, dia berkata: Suatu saat seorang pria dari keturunan bani Fazarah datang menemui Nabi ﷺ, lalu berkata, "Sesungguhnya istriku telah melahirkan seorang anak yang berkulit hitam?!" Mendengar itu Nabi ﷺ bertanya, "*Apakah engkau mempunyai seekor unta?*" Pria itu menjawab, "Ya." Beliau berkata, "*Apa warnanya?*" Pria itu menjawab, "Merah." Beliau bertanya lagi, "*Apakah ada yang berwarna abu-abu (warna gelap) ?*" Pria itu menjawab, "Ya ada

yang berwarna abu-abu." Beliau berkata, "*Darimana itu bisa terjadi?*" Pria menjawab, "Barangkali dari gen bawaan." Beliau menjawab, "*Ini pun bisa jadi bawaan gen keturunan.*"[211]

Penjelasan:

Hadits ini menegaskan bahwa ungkapan sindiran atau tidak diungkapkan secara langsung untuk menghapus garis keturunan dari anak tidak menimbulkan konsekuensi sanksi *hadd.* Seperti itulah yang dikemukakan oleh ulama, namun hal ini perlu ditinjau kembali sebab pria itu datang menemui Nabi ﷺ untuk meminta fatwa, sementara kondisi darurat mendesaknya untuk menyebutkan hal itu dan tidak menimbulkan konsekuensi sanksi hukum atau *ta'zir* bagi pihak yang meminta fatwa.

Selain itu, hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa perbedaan warna kulit antara sang bapak dan anak, putih atau hitam, tidak langsung divonis garis keturunan harus diputus. Ketetapan hukum dan argumennya telah dikemukakan oleh Nabi ﷺ. Namun ada juga yang membolehkan penghapusan garis keturunan anak dari bapaknya kalau kulitnya yang satu sangat hitam sedangkan yang lainnya sangat putih.

Kata الْوُرْقَةُ adalah jenis warna cenderung gelap seperti warna abu-abu. Warna abu-abu pun disebut juga dengan أَوْرَق. Bentuk jamaknya adalah وُرْقٌ.

Ulama Ushul Fikih menjadikannya sebagai dalil dalam kasus pemberlakuan qiyas (analogi), karena Nabi ﷺ membandingkan kemiripan anak pria tersebut meskipun warna kulitnya berbeda dengan anak unta yang kulitnya berbeda dari induknya. Beliau juga

---

211 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

mengemukakan argumen yang memuaskan, yaitu gen keturunan. Hanya saja kemiripan tersebut berkaitan dengan fisik, sementara permasalahan yang muncul adalah kemiripan dalam ketetapan hukum syariat.

٣٢٧- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: اخْتَصَمَ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ وَعَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ فِي غُلامٍ. فَقَالَ سَعْدٌ: يَا رَسُولَ اللهِ هَذَا ابْنُ أَخِي عُتْبَةَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَهِدَ إِلَيَّ أَنَّهُ ابْنُهُ، أُنْظُرْ إِلَى شَبَهِهِ. وَقَالَ عَبْدُ بْنُ زَمْعَةَ: هَذَا أَخِي يَا رَسُولَ اللهِ، وُلِدَ عَلَى فِرَاشِ أَبِي مِنْ وَلِيدَتِهِ، فَنَظَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى شَبَهِهِ، فَرَأَى شَبَهًا بَيِّنًا بِعُتْبَةَ فَقَالَ: هُوَ لَكَ يَا عَبْدُ بْنَ زَمْعَةَ، الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ. وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ، فَلَمْ يَرَ سَوْدَةَ قَطُّ.

327. Diriwayatkan Aisyah ﷺ, dia berkata: Suatu ketika Sa'ad bin Abi Waqqash dan Abd bin Zam'ah bertikai tentang seorang anak. Sa'd berkata, "Wahai Rasulullah, anak ini adalah putra saudaraku Utbah bin Abi Waqqash. Dia telah bersumpah kepadaku bahwa anak itu adalah putranya. Silakan lihat sendiri kemiripannya." Sementara Abd bin Zam'ah berkata, "Anak ini adalah saudaraku wahai Rasulullah. Dia dilahirkan di atas ranjang ayahku dari hasil hubungannya dengan budak wanitanya." Tak lama kemudian Rasulullah ﷺ melihat kemiripannya, lalu menemukan ada kemiripan yang sangat jelas dengan Utbah. Setelah itu beliau bersabda, *"Anak itu menjadi milikmu wahai Abd bin Zam'ah. Anak adalah hak sang pemilik ranjang dan bagi wanita yang berzina adalah rajam. Berhijablah darinya wahai Saudah!"* Setelah kejadian itu dia tidak pernah lagi melihat Saudah sama sekali.[212]

---

[212] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Kata زمعة dibaca Zam'ah menurut bacaan mayoritas yang berlaku. Ada juga yang membacanya Zama'ah.

Hadits ini merupakan dasar hukum yang menegaskan bahwa nasab anak dihubungkan dengan pemilik ranjang, meskipun terjadi hubungan badan yang diharamkan. Sebagian ulama Maliki menggunakannya sebagai dalil untuk menetapkan salah satu kaidah dan dasar hukum yang dianut mereka, yaitu ketetapan hukum di antara dua hukum. Contohnya, salah satu cabang atau sub masalah memiliki kemiripan dengan dasar hukum yang beragam, sehingga ketetapan hukum yang diberikan pun berbeda-beda dan tidak boleh dikerucutkan pada salah satu dasar hukum.

Penjelasan dari hadits tersebut adalah, pemilik ranjang menuntut agar garis keturunan anak tersebut dihubungkan pada Zam'ah, sedangkan dari sisi kemiripan menuntut garis keturunan anak itu dihubungkan dengan Utbah, sehingga garis keturunan itu diberikan berdasarkan pemilik ranjang. Dengan demikian perkara pemilik ranjang tidak dikerecutkan pada salah satunya, sehingga terjadi keharaman antara anak itu dengan Saudah. Di sini aspek kemiripan tidak digunakan secara mutlak sehingga garis keturunan anak itu dihubungnakn dengan Utbah.

Para ulama berpendapat bahwa inilah penafsiran yang paling baik, karena apabila sebuah cabang masalah berotasi di antara dua dasar hukum, maka salah satunya dihubungkan secara mutlak, lalu aspek kemiripan anak tersebut dibatalkan dari semua aspek. Begitu pula apabila yang dilakukan pada yang kedua, dan garis keturunan anak itu dikerucutkan padanya, maka itu menjadi pembatal ketetapan hukum kemiripan dengan yang pertama. Apabila anak itu dihubungkan dengan

salah satu dari kedua pria tersebut dari satu aspek, maka yang paling utama adalah membatalkan yang lain dari semua aspek.

Namun hal ini bisa dibantah bahwa gambaran pertikaian tersebut adalah apabila cabang masalah berotasi pada dua dasar hukum syariat, maka hukum syari'at harus menentukan garis keturunan anak tersebut pada salah satu pria tersebut. Di sini hukum syariat hanya boleh menentukan garis keturunan anak itu kepada pemilik ranjang, sedangkan aspek kemiripan tidak mengharuskan garis keturunan dihubungkan kepada seseorang secara syar'i. oleh karena itu, redaksi وَاحْتَجِبِي مِنْهُ يَا سَوْدَةُ "*Dan berhijablah dari anak itu wahai Saudah*" bisa ditafsirkan sebagai tindakan kehati-hatian dalam hukum dan mengedepankan kepentingan yang bersifat fisik, tidak untuk menjelaskan ketetapan hukum syariat yang bersifat wajib atau mengikat. Buktinya, seandainya kita menemukan kemiripan pada salah seorang anak yang bukan milik pemilik ranjang maka kami tidak menetapkan satu hukum untuk itu. Selain itu, perintah berhijab kepada Saudah hanya karena meninggalkan perintah yang mubah berdasarkan perkiraan adanya status mahram, yaitu kerabat dekat.

Redaksi هُوَ لَكَ "*anak itu menjadi milikmu*" maksudnya adalah, menjadi saudaramu.

Redaksi الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ "*garis keturunan anak itu dihubungkan ke pemilik ranjang*" maksudnya adalah mengikuti nasab pemilik ranjang atau ditetapkan secara hukum kepada pemilik ranjang atau yang sama dengan itu.

Redaksi وَلِلْعَاهِرِ الْحَجَرُ "*sedangkan bagi wanita yang berzina itu kekecewaan*" maksudnya adalah, tidak mendapatkan apa-apa terhadap tuntutan yang diajukannya. Hal ini seperti yang dikemukakan dalam hadits *shahih*,

وَإِنْ جَاءَ يَطْلُبُ ثَمَنَ الْكَلْبِ فَامْلأْ كَفَّهُ تُرَابًا.

"*Apabila dia datang untuk meminta uang hasil penjualan anjing maka penuhilah tangannya dengan tanah.*"

Ini adalah ungkapan akan kekecewaan yang didapatinya dan ketidakberhakannya mendapatkan hasil penjualan anjing. Para ulama memberlakukan redaksi itu seperti teks yang tertera dan menempatkan kata *al hajr* sebagai ungkapan rajam yang berhak dijalani oleh pelaku zina, karena tidak semua wanita yang berzina harus dijatuhi hukuman rajam, tetapi berlaku bagi pasangan yang sudah menikah. Oleh karena itu, kata *al ahir* "wanita yang berzina" tidak diberlakukan secara tekstual dalam keumumannya. Apabila kita memaknainya seperti yang telah dikemukakan, yaitu kekecewaan terhadap tuntutan yang dikemukakan, maka itu bersifat umum untuk semua hak pezina. Asal hukumnya adalah memberlakukan yang bersifat umum pada bentuk yang diinginkan.

٣٢٨- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّهَا قَالَتْ: إِنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيَّ مَسْرُوراً، تَبْرُقُ أَسَارِيرُ وَجْهِهِ. فَقَالَ: أَلَمْ تَرَيْ أَنَّ مُجَزِّزاً نَظَرَ آنفاً إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، فَقَالَ: إِنَّ بَعْضَ هَذِهِ الأَقْدَامِ لَمِنْ بَعْضٍ.

وَفِي لَفْظٍ: كَانَ مُجَزِّزٌ قَائِفاً.

328. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa dia berkata: Sesungguhnya Rasulullah ﷺ pernah datang menemuiku dalam keadaan senang dimana raut wajahnya terlihat bercahaya, kemudian beliau berkata, *"Tidakkah engkau tadi melihat Mujazziz melihat Zaid ibn Haritsah dan Usamah bin Zaid?"* Kemudian beliau berkata lagi, *"Sungguh telapak kaki ini memiliki kemiripan dengan yang lain."*

Dalam redaksi lain disebutkan, "Mujazziz adalah orang yang paling ahli mengenali jejak."[213]

Penjelasan:

Redaksi أَسَارِيْرِ وَجْهِهِ "raut wajahnya" maksudnya adalah, garis-garis yang terdapat pada dahi. Bentuk tunggal dari kata ini adalah (سَرَرٌ) dan (سِرَرٌ). Sedangkan bentuk jamaknya adalah (أَسْرَار) dan bentuk jamaknya bentuk jamak adalah (أَسَارِيْرُ).

Al Ashma'i berpendapat, bahwa maksudnya adalah garis-garis yang terdapat pada telapak tangan seperti halnya garis-garis yang ada pada dahi.

Ulama fikih Hijaz dan kelompok yang mengikuti mereka menggunakan hadits ini sebagai dalil terhadap salah satu dasar hukum mereka, yaitu praktek menggunakan cara *qiyafah* (mencari jejak), dimana ada kemiripan dengan menghubungkan garis keturunan anak dengan salah satu orang yang menyetubuhi wanita saat suci, tidak dalam semua gambaran tetapi hanya sebagiannya saja.

Aspek hukum yang diambil dari hadits tersebut adalah Nabi ﷺ merasa senang dengan hal tersebut. Menurut Imam Asy-Syafi'i, biasanya Nabi ﷺ tidak merasa senang dengan sesuatu yang batil atau tidak benar. Namun Abu Hanifah dan sahabatnya berpendapat beda, mereka beralasan dari hadits tersebut bahwa tidak ada peristiwa yang membuktikan garis keturunan anak dihubungkan dengan orang yang

---

213 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, dan Ahmad.
Abu Daud berkata, "Aku mendengar Ahmad bin Shalih berkata, 'Ketika itu Usamah berkulit sangat hitam seperti arang, sedangkan Zaid berkulit putih layaknya kapas'. Ibunya adalah Ummu Aiman mantan budak Rasulullah ﷺ yang berkulit hitam dan berasal dari keturunan Afrika."

masih diperdebatkan, bahkan tidak dihubungkan dengan orang yang ada dalam kondisi atau tempat pertikaian. Usamah ketika itu dihubungkan dengan garis keturunan Zaid, tanpa ada yang membantahnya. Tetapi garis keturunannya kemudian dipermasalahkan oleh orang-orang kafir untuk mengkonfirmasi warna kulit Usamah dengan ayahnya, yaitu hitam dan putih. Ketika keduanya menutupi kepala mereka berdua, telapak kaki mereka masih terlihat sehingga Mujazzaz menghubungkan garis keturunan Usamah kepada Zaid, sebagai bentuk bantahan terhadap tuduhan orang-orang kafir lantaran mereka mengakui ketetapan hukum *qiyafah* dan membatalkan tuduhan itu adalah sebuah kebenaran.

Selain itu, Nabi ﷺ tidak pernah merasa senang kecuali ketika mendapati sesuatu yang benar atau hak. Orang-orang tadi menjawab bahwa meskipun itu memang ada dalam bentuk khusus, hanya saja dia memiliki sisi yang bersifat umum, yaitu indikasi kemiripan pada garis keturunan. Oleh sebab itu, kami lebih memilih sisi hadits ini dan mengamalkannya.

Ulama madzhab Asy-Syafi'i berbeda pendapat tentang *qiyafah*, apakah ini merupakan kelebihan yang khusus diberikan kepada bani Mudlij atau tidak? Sementara yang dijadikan sebagai tolak ukur adalah kemiripan dan ini tidak ada pada diri mereka secara khusus? Atau dikatakan bahwa mereka mempunyai kemampuan atau keahlian yang tidak dimiliki oleh orang lain. Apabila sebuah *nash* dikhususkan dengan satu sifat yang mungkin digunakan, maka tidak boleh diabaikan karena bisa jadi menjadi maksud syariat.

"Mujazzaz" masih diperdebatkan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i, apakah itu melibatkan sejumlah ahli *qiyafah* atau cukup satu ahli *qiyafah* saja? Sebab Mujazzaz hanya satu-satunya orang yang ahli dalam bidang ini dan ini pun tidak bisa dibantah sebab tidak termasuk perbedaan yang tidak mungkin terjadi. Apabila kesimpulan yang diambil

dari hadits ini adalah cukup dengan satu ahli *qiyafah*, maka ini tidak termasuk perbedaan yang mustahil seperti yang kami kemukakan tadi.

Redaksi (آنِفًا) "barusan saja" maksudnya adalah, sejenak setelah perkataan itu diutarakan. Riwayat ini tidak menyebutkan tindakan Usamah dan Zaid yang menutupi kepala mereka namun kedua telapak kaki mereka terlihat. Ini tentunya merupakan tambahan redaksi yang bermanfaat karena itu membuktikan kebenaran *qiyafah* tersebut.

Diriwayatkan bahwa ada tiga jenis ilmu yang dimiliki orang Arab zaman dulu, yaitu: (a) *Siyafah*, (b) *Iyafah*, dan (c) *Qiyafah*.

Siyafah adalah keahlian mencium tanah untuk mendeteksi atau mengetahui jalur yang dilewati atau keluar dari jalur yang dilewati.

Iyafah adalah keahlian mengusir burung dan *tathayyur* serta menghadirkan pikiran positif.

Qiyafah adalah keahlian memprediksi sisi kesamaan untuk menghubungkan seseorang dengan garis keturunan.

٣٢٩- عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: ذُكِرَ الْعَزْلُ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَقَالَ: وَلِمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ؟ - وَلَمْ يَقُلْ: فَلاَ يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ-، فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلاَّ اللهُ خَالِقُهَا.

329. Diriwayatkan dari Abu Sa'id Al Khudri ﷺ, dia berkata: *Azl* pernah disebutkan kepada Rasulullah ﷺ, kemudian beliau berkata, "*Untuk apa salah seorang dari kalian melakukan hal itu?* —beliau tidak mengatakan, salah seorang dari kalian tidak boleh melakukannya—, *karena sungguh tidak ada satu jiwa yang diciptakan melainkan Allah-lah yang menciptakannya.*"[214]

214 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang hampir mirip, Muslim dan Ahmad.

Penjelasan:

Ulama berbeda pendapat tentang hukum *azl* (mengeluarkan sperma di luar vagina). Ada ulama yang membolehkan mempraktekkan *azl* secara mutlak, karena apabila meninggalkan asal bersenggama saja dibolehkan, maka meninggalkan mengeluarkan sperma pun boleh. Pendapat ini kemudian di-*tarjih* oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i. Ada juga ulama fikih yang memakruhkannya bagi suami kecuali apabila diizinkan oleh istrinya yang berstatus merdeka, dan untuk budak wanita kecuali dengan izin majikannya, karena keduanya mempunyai hak terhadap anak yang dilahirkan. Sementara *azl* ini tidak dimakruhkan untuk *as-sarari* (budak wanita yang diambil untuk berjima) karena dengan mengeluarkan sperma di dalam vagina berpotensi menimbulkan kehilangan harta. Inilah pendapat yang dianut oleh madzhab maliki.

Hadits ini menegaskan bahwa garis keturunan anak tetap dihubungkan kepada keturunan aslinya meskipun ada praktek *azl*. Inilah pendapat yang dianut oleh mayoritas ahli fikih.

٣٣٠- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ، لَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ.

330. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Kami pernah melakukan *azl* saat Al Qur`an (wahyu) masih diturunkan. Seandainya itu termasuk perkara yang dilarang, sudah barang tentu Al Qur`an melarangnya."[215]

Penjelasan:

---

[215] HR. Al Bukhari, Muslim, dan Ahmad.

Hadits ini digunakan sebagai dalil yang membolehkan *azl* secara mutlak. Dalam masalah ini Jabir bin Abdullah ﷺ berargumen dengan pengakuan Allah ﷻ terhadap praktek tersebut. Ini tentunya argumen yang aneh, karena bisa saja argumen itu bisa diambil dari pengakuan Rasulullah ﷺ. Namun kondisi tersebut harus diketahui beliau, sementara redaksi hadits di atas hanya menjelaskan bahwa Jabir mengambil kesimpulan tersebut berdasarkan ketetapan Allah saja.

٣٣١- عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِغَيْرِ أَبِيهِ - وَهُوَ يَعْلَمُهُ - إِلاَّ كَفَرَ. وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ: فَلَيْسَ مِنَّا، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ وَمَنْ دَعَا رَجُلاً بِالْكُفْرِ، أَوْ قَالَ: عَدُوَّ اللهِ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِلاَّ حَارَ عَلَيْهِ.

331. Diriwayatkan dari Abu Dzar ﷺ, bahwa dia pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidaklah seseorang mengaku-ngaku memiliki hubungan nasab dengan ayahnya padahal dia mengetahui yang sebenarnya, kecuali dia menjadi kafir. Barangsiapa mengaku-ngaku sesuatu yang bukan miliknya, maka dia bukan bagian dari golongan kami dan bersiaplah menempati tempat duduknya dari api neraka. Barangsiapa memanggil seseorang dengan sebutan 'kafir' atau 'musuh Allah', padahal orang tersebut tidak seperti itu adanya, maka panggilan itu balik kepadanya.*"[216]

Penjelasan:

216 HR. Al Bukhari dengan redaksi hadits yang mirip dan dia menyebutkan hadits ini di beberapa tempat dengan penambahan serta pengurangan redaksi dari hadits di atas.

Hadits ini menjelaskan bahwa tindakan orang yang menghilangkan atau menghapus nasab yang telah dikenal dari dirinya dan mengakui dirinya adalah keturunan lainnya atau si fulan adalah haram, dan termasuk perbuatan dosa besar karena menimbulkan dampak negatif yang sangat besar. Sebelumnya kami telah menyinggung masalah ini. Rasulullah ﷺ menetapkan syarat mengetahui karena garis keturunan atau nasab kadang berkembang seiring dengan semakin banyak bapak dan kakek sehingga sukar diindentifikasi. Terkadang bisa juga terjadi persilangan nasab dari garis keturunan wanita, namun hal itu tidak disadari. Oleh sebab itu, harus memenuhi syarat mengetahui.

Redaksi إِلَّا كَفَرَ *"melainkan dia menjadi kafir"* secara zhahir ditinggalkan oleh jumhur ulama, sehingga mereka perlu menakwilkannya. Ada yang menafsirkannya dengan kufur nikmat atau penggunaan kata kufur di sini karena mendekati kekufuran lantaran besarnya dosa yang ditimbulkan, sebagai bentuk penyebutan sesuatu dengan istilah yang mendekatinya. Atau bisa juga dikatakan bahwa penafsirannya kepada pelakunya dibolehkan untuknya.

Redaksi مَنِ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ "barangsiapa mengaku-ngaku sesuatu yang bukan miliknya" mencakup pengakuan yang tidak benar, seperti mengaku memiliki hak dari harta padahal tidak ada haknya di situ. Ancaman yang ditawarkan bagi pelaku ini adalah siksa api neraka karena sabda Nabi ﷺ bersabda, فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ *"maka silakan menempati tempat duduknya dari api neraka"* menuntut adanya sanksi hukuman masuk neraka. Sebab opsi yang ditawarkan dalam penyebutan tersebut mengukuhkan adanya hukum asal.

Menurutku, hadits ini mencakup pengakuan yang dikemukakan oleh para ahli fikih, yaitu *nash musakhkhar* yang dilakukan atau diakui dalam beberapa bentuk, untuk menjaga sketsa pengakuan dan jawaban. *Musakhkhar* ini mengaku sesuatu yang disadarinya bukan miliknya,

sedangkan hakim yang bertugas mengadilinya mengetahui hal itu. Tindakan menjaga peraturan yang telah ditetapkan dalam syariat berlaku hingga ada yang mengkhususkan keumuman tersebut. Tujuan utama dalam peradilan adalah memberikan hak kepada pihak yang berhak. Oleh karena itu, menerobos ketetapan hukum ini bersamaan dengan dicapainya tujuan peradilan dan menetapkan bahwa itu wajib, lebih utama daripada menentang perintah hadits ini dan memasukkan diri ke dalam ancaman keras yang dikemukakannya. Inilah cara yang ditempuh oleh para sahabat Maliki, yaitu tidak bersikap ekstrim terhadap ketetapan hukum tersebut.

Redaksi فَلَيْسَ مِنَّا "maka dia bukan golongan kami" ditafsirkan oleh sebagian ulama terdahulu bahwa dia bukan orang yang sama dengan kami, untuk menghindar dari pernyataan kekafirannya. Hal ini seperti seorang ayah yang yang berkata kepada anaknya ketika menolak sebuah prilaku atau tindakan anaknya, لَسْتَ مِنِّي "Kamu bukan bagian dariku." Ini mengesankan seolah-olah menafikan sesuatu lantaran tidak menghasilkan. Karena yang diinginkan oleh sang ayah adalah sang anak memiliki kesamaan akhlak mulia dengannya. Ketika buah atau hasil itu tidak ditemukan, sang ayah pun menafikan garis keturunannya sebagai sikap hiperbola.

Sedangkan orang yang menyebutkan orang lain sebagai "kafir," menerima konsekuensi seperti yang disebutkan Nabi ﷺ, حَارَ عَلَيْهِ maksudnya adalah predikat itu kembali kepada diri si penyebut. Allah ﷻ berfirman,

إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾

"*Sesungguhnya dia menyangka bahwa dia sekali-kali tidak akan kembali (kepada Tuhannya).*" (Qs. [84]: 14)

Maksudnya adalah kembali dalam keadaan hidup. Ini tentunya merupakan ancaman keras bagi orang yang memvonis muslim yang lain sebagai "kafir," padahal orang yang dituduh tidak seperti itu. Inilah kondisi yang sering terjadi pada sejumlah ahli kalam dan orang-orang yang menisbatkan diri kepada ahli hadits lantaran perbedaan akidah yang mereka anut, sehingga mereka menyikapi lawan atau orang yang berseberangan dengan mereka secara keliru atau ekstrim, bahkan menvonis orang tersebut sebagai kafir. Ancaman dalam hadits ini tentunya mencakup orang-orang seperti itu, kalau memang pihak yang berseberangan dengan mereka tidak seperti yang dituduhkan.

Ulama berbeda pendapat seputar pengkafiran dan sebabnya, sampai-sampai ada ulama yang menyusun sebuah buku khusus tentang masalah ini. Yang perlu dipertimbangkan adalah, referensi pendapat madzhab, apakah itu adalah pendapat madzhab atau tidak? Oleh karena itu, orang tersebut mengatakan, orang yang membuat gambar atau patung adalah kafir, karena mereka menyembah patung atau gambar, dan itu adalah bentuk penyembahan kepada selain Allah ﷻ. Siapa pun yang menyembah tuhan selain Allah maka dia dinyatakan kafir. Orang-orang seperti itu pula mengatakan bahwa orang Mu'tazilah juga kafir karena mereka —padahal mereka telah mengakui ketetapan hukum sifat-sifat Allah—, mengingkari sifat-sifat Allah. Oleh sebab itu, konsekuensi orang yang mengingkari sifat-sifat tersebut adalah mengingkari hukumnya, dan orang yang mengingkari hukumnya maka dia kafir. Begitu pula dengan Mu'tazilah yang menisbatkan kekafiran kepada kelompok selain mereka dengan cara *ma 'aal*.

Yang benar adalah, ahli kiblat (orang yang beragam Islam) siapa pun tidak boleh divonis kafir, kecuali jika dia mengingkari ketetapan syariat yang sampai secara *mutawatir*, sebab ketika itu dia telah menjadi pendusta atau orang yang tidak percaya terhadap syariat. Sikap tidak menerima ketetapan hukum yang baku atau pasti tidak bisa dijadikan sebagai tolak ukur pengkafiran, tetapi tolak ukurnya adalah sikap tidak

menerima atau menolak kaidah *sam'iyyah qath'iyyah* (pendengara yang pasti), baik caranya maupun *dilalah*-nya.

Sebagian ulama Ushul mengemukakan hal ini dengan maknanya bahwa orang yang mengingkari cara penetapan hukum syariat tidak divonis kafir, seperti orang yang mengingkari ijma. Sedangkan orang yang meningkari syariat setelah mengakui dengan caranya, maka dia boleh divonis kafir sebab dia telah berbohong. Sebagian ahli kalam pun menukil bahwa aku hanya menvonis kafir bagi orang yang mengkafiriku. Barangkali sebab ungkapan ini tidak diketahui oleh sebagian orang, sehingga dialihkan pada maknanya yang benar. Padahal, ungkapan tersebut pantas dialihkan pada maknanya bahwa hadits ini telah menyinggung tentang orang memanggil orang lain sebagai orang kafir, padahal dia tidak demikian, maka vonis itu kembali pada diri yang menvonisnya.

Selain itu, Nabi ﷺ juga pernah bersabda, "*Barangsiapa mengatakan kafir kepada saudaranya, maka salah satu dari keduanya kembali dengan status kafir tersebut.*"

Ini mengesankan bahwa seolah-olah ahli kalam itu mengatakan, hadits ini menegaskan bahwa status kafir itu jatuh pada salah satunya, entah orang yang mengkafiri atau yang dikafiri. Apabila ada orang yang menvonis diriku kafir, maka predikat kafir itu jatuh pada salah satu dari kami, dan aku yakin bahwa aku bukan kafir. Jadi, predikat kafir itu kembali kepada si penuduh.[217]

---

[217] Pengakuan yakin saja tidak cukup, karena banyak orang pada hari ini menyangka bahwa yakin dengan ajaran atau idiologi yang dianutnya seperti bid'ah, khurafat, idologi paganisme seperti mendoakan orang mati, menyelenggarakan acara perayaan bagi orang yang sudah mati, menjadikan hukum yang dibuat manusia sebagai sumber hukum utama, bukan hukum Allah, dan ajaran sesuatu lainnya yang dibuat oleh kelompok sufi kuno dan mengikuti langkah-langkah syetan yang ingin merusak nama Allah serta menisbatkan tuduhan buruk kepada Allah tanpa dasar ilmu. Mereka menyangka bahwa mereka yakin itu tidak termasuk perbuatan kufur maupun syirik, bahkan itu adalah desain yang dibuat oleh ajaran Islam yang dibawa oleh Rasulullah ﷺ dari sisi Allah. Jadi, apakah perkataan mereka itu harus

KITAB PENYUSUAN

٣٣٢- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بِنْتِ حَمْزَةَ: لاَتَحِلُّ لِي، يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ، وَهِيَ ابْنَةُ أَخِي مِنَ الرَّضَاعَةِ.

332. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda tentang putri Hamzah, "*Dia tidak halal bagiku, karena saudara yang haram dinikahi dari nasab juga diharamkan pada saudara sepersusuan, sementara dia adalah putri saudariku sepersusuan.*"[218]

Penjelasan:

Hadits ini menegaskan bahwa putri dari saudara sepersusuan haram dinikahi.

Redaksi يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ "*yang diharamkan dari hubungan sepersusuan adalah seperti yang diharamkan dari hubungan*

---

mereka itu harus dipertimbangkan? Tidak, sama sekali tidak akan pernah, karena kebenaran lebih terang dan jelas dan petunjuk yang diikuti adalah petunjuk Allah ﷻ.

[218] HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad. Nama putri Hamzah bin Abdul Muththalib masih diperdebatkan. Ada yang mengatakan, Umamah, ada juga yang berpendapat, namanya adalah Salma, Fathimah, Aisyah, Amatullah atau Amarah.

senasab" menurut ulama, keturunan yang diharamkan berdasarkan hubungan nasab ada tujuh, yaitu:

1. Ibu;
2. Anak perempuan;
3. Saudara perempuan sekandung;
4. Bibi dari pihak bapak;
5. Bibi dari pihak ibu;
6. Putri dari saudara sekandung (keponakan);
7. Putri dari saudari sekandung (keponakan).

Kerabat yang diharamkan dari hubungan nasab ini juga diharamkan pada hubungan sepersusuan. Maka ibumu adalah: semua wanita yang menyusui Anda atau wanita yang menyusui orang yang menyusui Anda, atau wanita yang menyusui wanita yang melahirkan Anda (ibu Anda) dengan perantara maupun tidak; begitu pula wanita yang melahirkan wanita yang menyusuinya dan *fahl*; wanita yang melahirkan dengan susu Anda atau disusui oleh wanita yang melahirkannya atau wanita menyusui dengan susu orang yang melahirkannya, yaitu putri Anda; anak-anak wanita tersebut yang senasab dan sepersusuan; semua wanita yang menyusui ibu Anda, atau disusui dengan susu ayahmu, yaitu saudara perempuanmu; wanita yang dilahirkan oleh wanita yang menyusuimu atau *fahl*, saudara perempuan *fahl* dan wanita yang menyusui serta saudara perempuan yang melahirkannya baik yang senasab maupun yang sepersusuan, seperti bibi Anda; wanita yang dilahirkan oleh wanita yang menyusui atau *fahl*, sehingga termasuk saudari-saudari *fahl* dan wanita yang menyusui, serta saudari dari wanita yang melahirkan keduanya, baik yang senasab maupun sepersusuan, yaitu bibi Anda; wanita yang disusui oleh salah satu nenek Anda atau disusui dengan satu susu nenek Anda yang senasab maupun sepersusuan; putri anak-anak wanita yang menyusui,

fahl yang sepersusuan dan senasab, yaitu putri saudara Anda dan saudari perempuan Anda; begitu pula wanita yang menyusui saudari Anda atau disususi dengan susu saudari perempuan Anda, putrinya, dan cucunya yang sepersusuan maupun senasab, yaitu putri saudari Anda dan putri anak laki-laki yang disusui oleh ibu Anda atau disusui dengan susu saudara Anda atau saudari perempuan Anda dan cucu dari wanita tersebut yang sepersusuan maupun senasab, yaitu putri saudaramu; dan anak perempuan setiap wanita yang disusui ibu Anda atau disusui dengan susu ayah Anda, cucu perempuan dari anak wanita tersebut yang senasab mapun sepersusuan, yaitu anak-anak dari saudari Anda.

Ulama fikih telah menentukan empat wanita yang tidak termasuk dalam kategori wanita-wanita yang haram dinikahi dari keumuman redaksi yang disebutkan dalam sabda Nabi ﷺ يُحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ *"saudara sepersusuan yang haram dinikahi seperti saudara senasab yang haram dinikahi."* Mereka itu adalah:

a) Ibu saudara laki-laki, ibu saudari senasab, yaitu ibu kandung atau istri bapak. Kedua wanita ini haram dinikahi. Seandainya ada wanita lain yang menyusui saudara Anda atau saudari perempuan Anda, maka tidak diharamkan;

b) Ibu *nafilah*, baik putri atau istri anak laki-laki. Keduanya haram dinikahi, sedangkan dalam hubungan sepersusuan, terkadang bukan anak perempuan dan istri anak laki-laki yang menyusui wanita lain dari *nafilah*;

c) Nenek dari anak laki-laki senasab, entah itu adalah ibu atau ibu istri Anda. Keduanya haram dinikahi. Dalam hubungan sepersusuan, terkadang bukan ibu atau ibunya istri, seperti halnya apabila ada wanita asing dari anak yang menyusui anak laki-laki. Sehingga ibunya adalah nenek dari anak laki-laki bukan ibu atau ibu dari istri;

d) Saudari perempuan dari anak laki-laki senasab, karena bisa jadi saudari tersebut adalah putri sendiri atau anak tiri. Seandainya ada wanita asing menyusui anak laki-laki Anda, maka anak perempuan wanita yang menyusui itu adalah saudara bagi anak Anda, bukan anak perempuan atau anak tiri.

Keempat wanita inilah yang tidak masuk dalam kategori sabda Nabi ﷺ yang bersifat umum diatas.[219]

Sedangkan saudara perempuan dari saudara laki-laki tidak diharamkan lantaran senasab atau sepersusuan. Ilustrasinya adalah, Anda mempunyai seorang saudara laki-laki dari ayah dan seorang saudara perempuan dari ibu. Saudara laki-laki Anda yang seayah boleh menikah dengan saudari perempuan Anda yang seibu, yaitu saudari perempuan dari saudara Anda. Sedangkan yang sepersusuan adalah, wanita yang menyusui Anda dan menyusui wanita asing yang masih kecil dari Anda, karena saudara laki-laki Anda boleh menikahinya, yaitu saudari perempuan Anda.

٣٣٣- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الرَّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا يَحْرُمُ مِنَ الْوِلاَدَةِ.

333. Diriwayatkan dari Aisyah رضي الله عنها, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Sesungguhnya hubungan* sepersusuan

219 Al Fakihani berkata, "Bahkan ada tujuh orang wanita. Wanita yang kelima adalah seorang wanita boleh menikah dengan saudara laki-laki dari putra wanita itu yang sepersusuan, bukan senasab. Keenam adalah seorang pria boleh menikah dengan ibu dari paman atau bibi dari pihak ayah, bukan senasab. Ketujuh seseorang menikah dengan ibu dari paman atau bibi dari pihak ibu yang sesusuan, bukan senasab."

mengharamkan menikah, seperti halnya saudara kandung yang haram dinikahi."[220]

٣٣٤- وَعَنْهَا قَالَتْ: إِنَّ أَفْلَحَ -أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ- اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ بَعْدَمَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ؟ فَقُلْتُ: وَاللهِ لاَ آذَنُ لَهُ، حَتَّى أَسْتَأْذِنَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ: لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي، وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَةُ أَبِي الْقُعَيْسِ، فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي، وَلَكِنْ أَرْضَعَتْنِي امْرَأَتُهُ. فَقَالَ: ائْذَنِي لَهُ، فَإِنَّهُ عَمُّكِ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ.

قَالَ عُرْوَةُ: فَبِذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ: حَرِّمُوا مِنَ الرَّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ.

334. Diriwayatkan juga dari Aisyah, dia berkata: Sesungguhnya Aflah —saudara dari Abu Al Qu'ais— meminta izin setelah ayat hijab turun. Dia kemudian berkata, "Demi Allah, aku tidak akan memberi izin kepadanya sampai aku meminta restu Nabi ﷺ, karena saudara Abu Al Qu'ais itu bukan orang yang menyusuiku, tetapi yang menyusuiku adalah istri Abu Al Qu'ais." Tak lama kemudian Rasulullah masuk menemuiku, lalu aku berkata, "Wahai Rasulullah, pria itu bukan orang yang menyusui diriku, tetapi istrinya yang telah menyusuiku." Mendengar itu beliau bersabda, "*Berilah izin kepadanya, karena dia sebenarnya pamanmu, semoga dirimu beruntung.*"

---

220 HR. Al Bukhari denga redaksi yang beragama, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Urwah berkata, "Oleh sebab itulah Aisyah berkata, 'Mereka mengharamkan dari hubungan sepersusuan seperti yang diharamkan dari hubungan senasab'."[221]

٣٣٥-وَفِي لَفْظٍ: اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ أَفْلَحُ، فَلَمْ آذَنْ لَهُ. فَقَالَ: أَتَحْتَجِبِينَ مِنِّي، وَأَنَا عَمُّكِ؟ فَقُلْتُ: كَيْفَ ذَلِكَ؟ قَالَ: أَرْضَعَتْكِ امْرَأَةُ أَخِي بِلَبَنِ أَخِي، قَالَتْ: فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: صَدَقَ أَفْلَحُ، ائْذَنِي لَهُ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ.

أَيْ افْتَقَرَتْ، وَالْعَرَبُ تَدْعُو عَلَى الرَّجُلِ، وَلاَ تُرِيدُ وُقُوعَ الأَمْرِ بِهِ.

335. Dalam riwayat lain disebutkan, "Suatu ketika Aflah meminta izin masuk kepadaku, namun aku tidak kunjung memberikan izin kepadanya. kemudian dia berkata, 'Apakah kamu memakai hijab dariku, padahal aku pamanmu'. Aku berkata, 'Bagaimana itu'. Dia berkata, 'istri dari saudara laki-lakiku menyusui dirimu dengan susu saudaraku itu'. Aku kemudian bertanya kepada Rasulullah ﷺ, lantas beliau menjawab, '*Aflah benar, izinkanlah dia menemuimu, semoga engkau beruntung*'."[222]

٣٣٦- وَعَنْهَا رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعِنْدِي رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ، مَنْ هَذَا؟ قُلْتُ: أَخِي مِنَ

---

221 *Ibid.*

222 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Dau, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

الرَّضَاعَةِ. فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ: أُنْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ؟ فَإِنَّمَا الرَّضَاعَةُ مِنَ الْمَجَاعَةِ.

336. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata,: Suatu ketika Rasulullah ﷺ datang menemuiku saat ada seorang pria di dekatku. Kemudian beliau berkata, "*Wahai Aisyah, siapa pria ini?*" Aku menjawab, "Dia adalah saudara sepersusuanku." Beliau lantas berkata, "*Wahai Aisyah, perhatikanlah siapa saja saudara-saudaramu! Karena penyusuan itu hanyalah berasal dari kelaparan.*"[223]

Penjelasan:

Redaksi انْظُرْنَ مَنْ إِخْوَانُكُنَّ "*perhatikanlah siapa saja saudara-saudaramu*" merupakan salah satu ungkapan sindirian, karena ada kekhawatiran bahwa hubungan sepersusuan itu terjadi saat sudah dewasa.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa kata إِنَّمَا berfungsi untuk membatasi, karena yang dimaksud adalah membatasi penyusuan yang diharamkan dalam kelaparan, bukan karena hanya menegaskan penyusuan di waktu kelaparan.

٣٣٧- عَنْ عُقْبَةَ بْنِ الْحَارِثِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ أُمَّ يَحْيَى بِنْتَ أَبِي إِهَابٍ، فَجَاءَتْ أَمَةٌ سَوْدَاءُ، فَقَالَتْ: قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَأَعْرَضَ عَنِّي. قَالَ: فَتَنَحَّيْتُ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ. قَالَ: كَيْفَ؟ وَقَدْ زَعَمَتْ أَنْ قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا.

---

223 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah.

337. Diriwayatkan dari Uqbah bin Al Harits ﷺ, bahwa dia menikah dengan Ummu Yahya binti Abu Ihab. Kemudian seorang budak wanita berkulit gelap datang lalu berkata, "Aku dulu menyusui kalian berdua." Setelah itu aku menceritakan kasus tersebut kepada Nabi ﷺ, namun beliau menghindariku. Aku kemudian menyingkir lalu menceritakan hal itu kepada beliau, lantas beliau berkata, "*Bagaimana? Dia menyangka bahwa dia telah menyusui kalian berdua!*"[224]

Penjelasan:

Ada ulama yang mengatakan bahwa kesaksian atau sumpah wanita yang menyusui seorang diri dalam kasus penyusuan diterima. Hal ini dipahami dari hadits tersebut secara tekstual. Selain itu, kesaksian atau sumpah budak wanita pun diterima. Namun ada juga ulama yang tidak menerimanya dan mengalihkan makna hadits tersebut kepada wara'. Hal ini dipertegas dengan sabda Nabi ﷺ كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ "bagaimana bisa padahal sudah dikatakan." Wara' dalam kasus seperti ini sangat kuat.

Uqbah bin Al Harts adalah Abu Sirwa'ah. *Wallahu a'lam.*

---

[224] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah dengan redaksi yang tidak jauh berbeda.
Ummu Yahya bernama Ghanayyah. Ada juga yang berpendapat, Zainab.

٣٣٨- عَنْ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -يَعْنِي مِنْ مَكَّةَ- فَتَبِعَتْهُمُ ابْنَةُ حَمْزَةَ، تُنَادِي: يَا عَمُّ، فَتَنَاوَلَهَا عَلِيٌّ فَأَخَذَ بِيَدِهَا، وَقَالَ لِفَاطِمَةَ: دُونَكِ ابْنَةَ عَمِّكِ، فَاحْتَمَلَتْهَا. فَاخْتَصَمَ فِيهَا عَلِيٌّ وَجَعْفَرٌ وَزَيْدٌ فَقَالَ عَلِيٌّ: أَنَا أَحَقُّ بِهَا، وَهِيَ ابْنَةُ عَمِّي وَقَالَ جَعْفَرٌ: ابْنَةُ عَمِّي، وَخَالَتُهَا تَحْتِي. وَقَالَ زَيْدٌ: ابْنَةُ أَخِي. فَقَضَى بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِخَالَتِهَا، وَقَالَ: الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ. وَقَالَ لِعَلِيٍّ: أَنْتَ مِنِّي، وَأَنَا مِنْكَ. وَقَالَ لِجَعْفَرٍ: أَشْبَهْتَ خَلْقِي وَخُلُقِي. وَقَالَ لِزَيْدٍ: أَنْتَ أَخُونَا وَمَوْلانَا.

338. Diriwayatkan dari Al Bara bin Azib ﷺ, dia berkata: Suatu ketika Rasulullah ﷺ keluar (bersama sahabat yang lain) dari Makkah, kemudian putri Hamzah membuntuti mereka sembari berkata, "Wahai paman!" Kemudian dia disambut oleh Ali, lalu dia meraih tangan putri Hamzah dan berkata kepada Fathimah, "Bawalah putri pamanmu." Setelah itu Fathimah membawa putri Hamzah tersebut, hingga membuat Ali, Ja'far dan Zaid bertikai. Ali berkata, "Aku yang lebih berhak mengasuh putri Hamzah itu, karena dia adalah putri pamanku." Ja'far berkata, "Dia itu adalah putri pamanku dan bibinya berada dalam asuhanku." Zaid berkata, "Dia adalah putri saudaraku." Selanjutnya Rasulullah ﷺ memberikan keputusan agar putri Hamzah itu diserahkan kepada bibi dari pihak ibunya dan bersabda, *"Bibi dari pihak ibu berada pada posisi ibu."* Setelah itu beliau berkata kepada Ali, "*Engkau adalah bagian dariku dan aku adalah bagian darimu.*" Untuk Ja'far beliau berkata, "*Engkau mempunyai kemiripan dengan perawakan tubuh dan perilakuku.*" Sedangkan untuk Zaid beliau berkata, "*Engkau adalah saudara kami dan maula kami.*"

Penjelasan:

Hadits ini aslinya berkaitan dengan bahasan pengasuhan. Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan bahwa posisi bibi dari pihak ibu seperti ibu ketika ibu sudah tidak ada lagi.

Redaksi الْخَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الأُمِّ "*bibi dari pihak ibu posisinya seperti ibu*" merupakan pernyataan yang menjelaskan bahwa bibi adalah orang yang paling berhak mengganti posisi dan peran ibu dalam menjalankan tugas mengasuh.

Redaksi ini pun digunakan oleh sebagian kalangan untuk memberikan warisan kepada bibi sebagai ganti ibu dalam kasus warisan, hanya saja pendapat pertama yang lebih kuat, karena konteks kalimat tersebut menjelaskan hal-hal yang global, menentukan batasan hal-hal yang global dan menempatkan pernyataan tersebut sesuai dengan maksudnya. Inilah kaidah Ushul Fikih yang agung. Selain itu, aku pun tidak melihat ada kalangan yang menentangnya dengan melemparkan pernyataan tentang masalah tersebut, bahkan mereka mengakui kaidah tersebut, kecuali sebagian ulama terdahulu yang kami pernah temui. Inilah kaidah pasti bagi orang yang memperhatikan, meskipun banyak memunculkan ragam sudut pandang.

Pernyataan menenangkan yang diungkapkan Nabi ﷺ kepada sejumlah orang tersebut membuktikan kebaikan perilaku dan akhlak beliau. Mungkin Anda sempat bepikir bahwa yang beliau ungkapkan kepada Zaid memang sesuai karena tindakan menghalangi Ali dan Ja'far dari maksud mereka tersebut sudah tepat karena beliau memaksa mereka untuk mengungkapkan sesuatu yang menenangkan hati mereka. Sedangkan Ja'far berhasil memperoleh maksudnya dengan mengambilnya sebagai anak. Lalu bagaimana hal itu bisa sesuai dengan apa yang dikatakan kepadanya?

Hal ini mungkin bisa dijawab bahwa hak pengasuhan anak diberikan kepada bibi dari pihak ibu, sedangkan ketetapan hukum itu dibuat untuk Ja'far karena posisinya sebagai bibi, bukan karena sebab lainnya. Dia sebenarnya tidak dihukumi dengan sifatnya, sehingga hal itu sesuatu dengan apa yang dikatakan kepadanya.

KITAB QISHASH

٣٣٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ.

339. Diriwayatkan dari Abdullah bin Ma'sud ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Tidak halal darah seorang muslim yang bersaksi bahwa tidak ada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan aku adalah utusan Allah kecuali dengan tiga alasan, yaitu: (a) orang yang telah menikah yang berzina, (b) orang yang membunuh, dan (c) orang yang meninggalkan agamanya dengan menjauhi jamaah.*"[225]

Penjelasan:

Ketiga golongan orang tersebut adalah orang yang boleh dibunuh menurut ketetapan *nash.*

Redaksi يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُوْلُ اللهِ "*bersaksi bahwa tidak ada tuhan yang berhak disembah kecuali Allah dan aku adalah Rasulullah*" seperti penafsiran terhadap redaksi مُسْلِمٍ "Muslim," sedangkan redaksi الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ "yang berpisah dari jamaah" seperti

225 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

penafsiran redaksi التَّارِكُ لِدِينِهِ "orang yang meninggalkan agamanya (murtad)." Yang dimaksud dengan jamaah di sini adalah jamaah kaum muslimin dan yang dimaksud dengan memisahkan diri di sini adalah keluar dari keyakinan Islam. Inilah sebab yang membolehkan darah pria tersebut boleh ditumpahkan menurut consensus ulama. Namun ulama fikih berbeda pendapat tentang wanita, apakah dibunuh lantaran murtad atau tidak? Menurut madzhab Abu Hanifah wanita yang murtad tidak dijatuhi hukuman mati, sedangkan madzhab yang lain berpendapat bahwa wanita yang murtad dijatuhi hukuman mati.

Bisa juga kesimpulan yang dipetik dari redaksi الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ *"yang memisahkan diri dari jamaah"* makna yang berbeda dari pendapat yang dianut oleh ijma di atas, sehingga bagi orang yang mengatakan, penentang ijma tersebut adalah kafir merupakan orang yang berpegang teguh. Terkadang ini dinisbatkan kepada sebagian orang, namun permasalahannya tidak semudah yang dibayangkan karena kami telah mengemukakan mekanisme penetapan seseorang sebagai kafir.

Permasalahan ijma yang mengemuka kadang disertai dengan penukilan yang *mutawatir* dari pemilik syariat, seperti kewajiban shalat misalnya, dan terkadang pula tidak disertai dengan riwayat yang *mutawatir*. Riwayat atau penukilan yang *mutawatir* apabila diingkari maka pelakunya divonis kafir, lantaran dia menentang sesuatu yang *mutawatir*, bukan karena menentang ijma. Sedangkan riwayat kedua apabila ditentang maka tidak divonis kafir. Bagian kedua ini terjadi dalam kondisi dimana ada orang yang mengaku pandai menggunakan nalar, hingga dia lebih cenderung menggunakan filsafat. Oleh karena itu, dia berasumsi bahwa perbedaan yang ada dalam kejadian alam terjadi karena perbedaan ijma. Dia juga berargumen dengan pendapat kalangan yang mengatakan, "orang yang menentang ijma tidak divonis kafir" bahwa orang yang menentang itu tidak boleh divonis kafir dalam masalah ini.

Ini tentunya pernyataan yang sangat lemah, lantaran penglihatannya memang buta atau sengaja pura-pura buta. Sebab terjadinya alam karena ijma yang telah disepakati dan riwayat yang dinukil dari pemilik syariat. Oleh karena itu, orang yang menentang divonis kafir lantaran dia menolak riwayat yang *mutawatir*, bukan karena menentang ijma.

Hadits ini digunakan sebagai dalil yang menegaskan bahwa orang yang meninggalkan shalat tidak boleh dibunuh lantaran tindakannya itu. Karena meninggalkan shalat bukan bagian dari sebab-sebab ini -maksudnya penyebab seseorang harus dibunuh, yaitu zina yang dilakukan oleh orang yang telah menikah, membunuh dengan sengaja dan murtad- maka Nabi ﷺ telah memberikan izin untuk menjatuhi vonis hukuman mati bagi ketiga pelaku tersebut dengan redaksi *nafyu amm* (bentuk peniadaan secara umum) dan pengecualian meninggalkan shalat dari tiga perkara tersebut.[226] Oleh sebab itu, Syaikh Imam Hafizh Abu Al Hasan Ali bin Al Mufadhdhal Al Maqdisi menggunakannya sebagai argumen dalam bait-bait syair yang disusunnya untuk orang yang meninggalkan shalat. Bait-bait syair itu kemudian disenandungkan oleh Mufti Abu Musa Harun bin Abdullah Al Mihrani, dia berkata: Al Hafizh Abu Al Hasan bin Al Mufadhdhal Al Maqdisi bersenandung kepada kami untuk dirinya,

"Amat merugi orang yang meninggalkan shalat, dan enggan mendapat tempat kembali yang baik, apabila dia mengingkarinya. Maka cukup bagimu, dia melewati sore hari bersama tuhanmu dengan

---

[226] Tidak diragukan lagi, menurut orang yang memahami isi kandungan ayat-ayat Allah dan lisan Rasulullah bahwa meninggalkan shalat adalah sama dengan meninggalkan agama Islam, berlandaskan sebuah hadits *shahih* yang diriwayatkan dari Rasulullah ﷺ, *"Barangsiapa meninggalkan shalat maka dia telah kafir."* Dan hadits lainnya yang serupa. Dan dengan berlandaskan dengan firman Allah ﷻ dalam surah Ar-Ruum ayat 31, *"Dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah."* Dan ayat lainnya yang serupa dengan ayat tersebut.

kekufuran, atau meninggalkannya karena kemalasan. Maka tutuplah wajah yang benar dengan sebuah hijab. Karena Asy-Syafi'i dan Malik berpendapat mengenai dirinya, bahwa apabila dia tidak bertobat maka dia dihukum dengan ujung pedang, sementara Abu Hanifah berkata: terkadang dia tidak ditindak dengan diabaikan, dan terkadang dia dipenjara karena penindakan. Namun yang masyhur dari berbagai pendapatnya adalah menta'zirnya sebagai pelajaran dan hukuman baginya. Hingga dia berkata: adapun pendapatku: hendaknya seorang imam men-ta`dib-nya (memberinya pelajaran) dengan berbagai pelajaran yang menurutnya baik. Dan tidak memberlakukan hukum mati selama dia hidup hingga bertemu (Allah) di hari Akhir saat hisab. Karena hukum asalnya adalah dia dijaga, hingga dia melakukan tiga (perkara) yang berakibat kebinasaan baginya, yaitu: kafir, membunuh dengan sengaja, atau orang yang sudah menikah lalu berzina."

Orang yang dinisbatkan kepada pengikut madzhab Maliki memilih pendapat yang tidak sejalan dengan pendapat madzhabnya, yakni tidak menghukum mati wanita yang murtad. Sementara Imam Al Haramain, Abu Al Ma'ali Al Juwaini, mempermasalahkan pendapat madzhab Asy-Syafi'i yang menetapkan bahwa wanita yang murtad dijatuhi hukuman mati. Kemudian sebagian ulama *muta`akhkhirin* (kontemporer) yang pernah kami temui[227] ingin menghilangkan masalah tersebut berargumen dengan sabda Rasulullah ﷺ,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوْا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنِّي رَسُوْلُ اللهِ، وَإِقَامَ الصَّلاَةِ وَإِيْتَاءَ الزَّكَاةِ.

"*Aku diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan yang berhak disembah kecuali*

227 Dalam *Al Mashabih*, Ad-Damamini berkata, "Aku kira dia adalah Syaikh Qadhi Nashiruddin bin Al Munayyar."

Allah, dan aku adalah utusan Allah, mendirikan shalat serta menunaikan zakat."

Aspek dalil yang digunakan dari hadits ini adalah bahwa Nabi ﷺ menghentikan perlindungan terhadap orang yang menyatakan kesaksian di atas atau mengucapkan dua syahadat, mendirikan shalat dan menunaikan zakat, karena konsekuensi dari sesuatu hanya bisa berlaku atau terjadi dengan mempertimbangkan keseluruhannya, dan tidak terjadi atau tidak berlaku ketika sebagiannya tidak terpenuhi.

Jika yang diinginkan adalah berargumen dengan dilalah *manthuq* (arti literal), yaitu sabda Nabi ﷺ,

أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوْا أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ، وَأَنِّي رَسُوْلُ اللهِ ...

"*Aku diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka bersaksi bahwa tidak ada tuhan yan g berhak disembah kecuali Allah dan aku adalah utusan Allah....*" Maka konsekuensi dari arti literalnya adalah perintah membunuh karena alasan tersebut. Jika demikian maka itu artinya dia telah lupa karena dia membedakan antara kata الْمُقَاتَلَة عَلَى الشَّيْء dan الْقَتْل عَلَى الشَّيْء. Sebab *muqatalah* adalah bentuk *mufaa'alah* yang membutuhkan terjadinya satu interaksi dari dua pihak. Sehingga izin memerangi terhadap orang yang tidak melakukan shalat tidak harus membolehkan pembunuhan yang tidak boleh dilakukan kalau memang tidak boleh diperangi terhadap pelakunya.

Tentunya, seandainya ada sejumlah orang meninggalkan shalat dan mereka menegakkan perang terhadapnya, bahwa mereka harus diperangi. Pertimbangan dan perbedaan hanya terjadi dalam hal orang yang meninggalkan shalat tanpa memeranginya, apakah dia boleh dijatuhi hukuman mati atau tidak? Jadi, perhatikanlah perbedaan antara

istilah *muqatalah* dan *qatl.* Selain itu, izin memerangi tidak serta merta memberikan izin membunuh.

Seandainya yang diambil adalah dari redaksi hadits yang paling akhir, yaitu urutan perlindungan terhadap perbuatan tersebut, dimana pemahamannya itu menjelaskan bahwa tidak ada konsekuensi yang diperoleh ketika sebagiannya telah dilakukan, maka ini pun tidak baik. Sebab, itu adalah dilalah *mafhum,* sementara perbedaan pendapat tentang *dilalah mafhum* masih mengemuka. Di samping itu, kalangan yang berseberangan dengan ini tidak berpendapat dengan *dilalah mafhum.* Seandainya itu digunakan, maka *dilalah manthuq* dalam hadits ini yang dikuatkan.

٣٤٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ.

340. Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Perkara yang pertama kali diputuskan di tengah-tengah manusia pada Hari Kiamat adalah perkara darah.*"[228]

Penjelasan:

Ini adalah bentuk penghargaan Islam terhadap darah, sebab urutan pertama dimulai dari yang paling penting kemudian yang penting. Inilah hakikatnya, karena dosa semakin besar dan menumpuk seiring dengan dampak negatif atau kerusakan yang ditimbulkan atau seiring dengan kerugian yang ditimbulkan atau kemaslahatan yang hilang.

---

228 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang sama di beberapa tempat, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Merusak tatanan kemunusiaan termasuk perbuatan dosa besar dan tidak ada lagi dosa yang lebih besar darinya setelah kafir kepada Allah ﷻ.

Secara tekstual, hadits ini mengandung makna bahwa skala prioritas tersebut (permasalah darah atau pembunuhan) dikhususkan dengan hukum yang terjadi pada manusia, dan bisa juga dimaknai bahwa itu bersifat umum dalam skala prioritas keputusan yang ditetapkan secara mutlak. Salah satu dalil yang menguatkan pendapat pertama, adalah hadits yang menyebutkan,

إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ صَلاَتُهُ.

"*Sesungguhnya perkara pertama yang diperhitungkan dari seorang hamba adalah shalatnya.*"[229]

٣٤١- عَنْ سَهْلِ بْنِ أَبِي حَثْمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: انْطَلَقَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةُ بْنُ مَسْعُودٍ إِلَى خَيْبَرَ، وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صُلْحٌ، فَتَفَرَّقَا، فَأَتَى مُحَيِّصَةُ إِلَى عَبْدِ اللهِ بْنِ سَهْلٍ - وَهُوَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ قَتِيلاً- فَدَفَنَهُ، ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ، فَانْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحَيِّصَةُ وَحُوَيِّصَةُ ابْنَا مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَتَكَلَّمُ، فَقَالَ النَّبِيُّ

229 Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fath Al Bari*, 11/316) berkta, "Ini tidak bertentangan dengan hadits Abu Hurairah yang diriwayatkannya secara *marfu'*, '*Sesunggguhnya perkara pertama yang dihitung dari sang hamba pada Hari Kiamat adalah shalatnya*'. (HR. Pengarang kitab *Sunan*). Sebab, hadits pertama berkaitan dengan interaksi dengan makhluk sedangkan yang kedua berkaitan dengan ibadah kepada atau interaksi dengan Allah. Imam An-Nasa`i pun telah mengkompromikan riwayatnya ini dengan hadits Ibnu Mas'ud dengan redaksi 'perkara pertama yang dihitung dari sang hamba adalah shalatnya, sedangkan perkara pertama yang diadili di tengah-tengah manusia adalah perkara darah'."

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَبِّرْ، كَبِّرْ -وَهُوَ أَحْدَثُ الْقَوْمِ- فَسَكَتَ، فَتَكَلَّمَا، فَقَالَ: أَتَحْلِفُونَ وَتَسْتَحِقُّونَ قَاتِلَكُمْ، أَوْ صَاحِبَكُمْ؟ قَالُوا: وَكَيْفَ نَحْلِفُ، وَلَمْ نَشْهَدْ، وَلَمْ نَرَ؟ قَالَ: فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِخَمْسِينَ يَمِيناً قَالُوا: كَيْفَ بِأَيْمَانِ قَوْمٍ كُفَّارٍ؟ فَعَقَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِنْدِهِ.

وَفِي حَدِيثِ حَمَّادِ بْنِ زَيْدٍ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُقْسِمُ خَمْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ، فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهِ، قَالُوا: أَمْرٌ لَمْ نَشْهَدْهُ كَيْفَ نَحْلِفُ؟ قَالُوا: فَتُبْرِئُكُمْ يَهُودُ بِأَيْمَانِ خَمْسِينَ مِنْهُمْ؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، قَوْمٌ كُفَّارٌ.

وَفِي حَدِيثِ سَعِيدِ بْنِ عُبَيْدٍ: فَكَرِهَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُبْطِلَ دَمَهُ، فَوَدَاهُ بِمِائَةٍ مِنْ إِبِلِ الصَّدَقَةِ.

341. Diriwayatkan dari Sahl bin Abu Hatsmah رضي الله عنه, dia berkata: Suatu ketika Abdullah bin Sahl dan Muhaishah bin Mas'ud berangkat ke Khaibar, sementara saat itu adalah hari perdamaian. Mereka berdua kemudian berpisah. Muhaishah kemudian menemui Abdullah bin Sahl saat telah tewas terbunuh dalam kondisi berlumuran darah, lalu dia menguburkan jenazahnya. Setelah itu dia datang ke Madinah, lalu Abdurrahman bin Sahl bersama Muhaishah serta Huwaishah —keduanya adalah putra Mas'ud— berangkat menemui Nabi ﷺ. Setelah sampai, Abdurrahman pun mulai angkat bicara, kemudian ditegur oleh Nabi ﷺ, "*Dahulukan yang lebih tua, dahulukan yang lebih tua!*" Abdurrahman yang saat itu orang paling muda dari mereka, langsung diam. Muhaishah dan Huwaishah kemudian berbicara, lalu beliau bertanya, "*Apakah kalian berani bersumpah dan menuntut hak dari si pembunuh atau dari rekan kalian?*" Mereka menjawab, "Bagaimana kami bersumpah, sementara kami sendiri tidak menyaksikan dan

melihat?" Beliau berkata, "*Kalau begitu orang Yahudi itu bersumpah kepada kalian sebanyak lima puluh.*" Mereka bertanya lagi, "Bagaimana mungkin dengan sumpah-sumpah orang-orang kafir?" Mendengar itu Nabi ﷺ kemudian membayar diyat tersebut dari kantong beliau sendiri.

Dalam hadits Hammad bin Zaid disebutkan: Rasulullah ﷺ kemudian berkata, "*Lima puluh orang dari kalian bersumpah terhadap satu orang dari mereka, kemudian dibayar dengan tali yang melekat pada lehernya (keislamannya).*" Mereka berkata, "itu adalah masalah yang belum pernah kami saksikan jadi bagaimana kami bersumpah." Beliau berkata, "*Kalau begitu satu sumpah orang Yahudi sebanyak lima puluh sumpah dari mereka membebaskan tuntutan kalian.*" Mereka berkata, "Wahai Rasulullah, mereka itu adalah kaum kafir."

Sedangkan dalam hadits Sa'id bin Ubaid disebutkan, "Mendengar itu Rasulullah ﷺ tidak senang membatalkan tuntutan darahnya, sehingga beliau pun membayar dendanya dengan seratus ekor unta sedekah."[230]

Penjelasan:

Dalam hadits ini ada beberapa masalah yang mengemuka, yaitu:

---

230 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam dan di tempat yang berbeda, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.
Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fath Al Bari*, 12/189) berkata, "Sebagian ulama menyangka bahwa ada kekeliruan dari pihak Sa'id bin Ubaid, karena ada pernyataan dari Yahya bin Sa'id dengan mengatakan, 'dari sisinya'. Kemudian sebagian ulama menyimpulkan kedua riwayat tersebut dengan memaknai bahwa beliau membelinya dari unta sedekah dengan harta yang dibayar beliau dari kantongnya sendiri. Atau maksudnya adalah beliau membayarnya dari uang baitul mal yang disimpan untuk kemaslahatan umat. Kata sedakah digunakan secara mutlak dengan pertimbangan mengambil manfaat darinya secara cuma-cuma karena mampu menyelesaikan pertikaian dan memperbaiki hubungan. Ada juga sebagian ulama yang memaknainya secara tekstual. Oleh karena itu, Qadhi Iyadh menghikayatkan dari sebagian ulama bahwa mereka membolehkan mengalihkan harta zakat untuk kepentingan umum, dan mereka berargumen dengan hadits ini."

Pertama: khatsmah dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *ha* ' dan *sukun* pada huruf *tsa* '. Kata Huwaishah dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ha* ' dan *sukun* pada huruf *ya* '. Terkadang juga huruf *ya* ' diberi harakat *tasydid* (Huwaiyyishah). Sedangkan Muhaishah dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *mim*, *fahthah* pada huruf *ha* ' dan *sukun* pada huruf *ya* '. Terkadang huruf *ya* ' ini diberi harakat *tasydid*.

Kedua: hadits ini adalah dasar hukum yang digunakan dalam kasus *qasamah* (sumpah dalam kasus pidana) dan ketetapan hukumnya. *Qasamah* adalah sumpah dalam kasus pidana yang diambil dari pihak penuntut hak ketika terjadi ketidakjelasan.[231] Ada juga yang mengatakan, secara etimologi kata itu digunakan nama wali yang bersumpah terhadap dakwaan pembunuhan. Kondisi yang memberlakukan *qasamah* ini adalah ketika tidak ditemukannya pihak pembunuh dalam kasus pembunuhan dan tidak tersedianya bukti-bukti yang cukup. Sementara pihak korban pembunuhan melemparkan tuduhan pembunuhan anggota keluarganya kepada salah satu orang atau sejumlah orang, dimana berhubungan dengan kondisi, pihak wali tidak jujur berdasarkan rincian syarat yang ditetapkan oleh ahli fikih atau sebagiannya.

Ketiga: kami telah menjelaskan tentang kata *lauts* dan maknanya. Kemudian ulama membagi-baginya dalam beberapa gambaran atau kondisi, yaitu: adanya korban atau orang yang terbunuh di satu tempat atau ada pertikaian antara satu kubu dengan kubu yang lain atau satu desa dengan desa yang lain. Sebagian ulama pun menjelaskan makna desa di sini bahwa lingkungannya kecil, dan

---

[231] Dalam *An-Nihayah* disebutkan bahwa maksudnya adalah salah seorang saksi bersumpah terhadapat pengakuan pihak korban sebelum terjadi pembunuh, bahwa si fulan telah membunuhku. Sedangkan ada juga dua orang saksi yang bersumpah untuk menentang pengakuan tersebut atau ancaman yang dilemparkan kepadanya atau lainnya. Kata ini sama dengan talawwuts yang berarti mengotori. Contohnya, لاَثَهُ فِي التُّرَابِ (dia mengotorinya di tanah)."

disyaratkan bahwa tidak ada penduduk lain selain mereka, karena ada kemungkinan pembunuhan itu bisa saja dilakukan oleh pihak lain.

Keempat: redaksi وَهُوَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ قَتِيْلاً "Dia telah tewas terbunuh dalam kondisi berlumuran darah" menuntut adanya (bercak) darah secara nyata dan luka yang terlihat. Madzhab Asy-Syafi'i tidak mensyaratkan luka maupun bercak darah dalam kondisi bukti yang tidak kuat. Sementara menurut Abu Hanifah, kalau tidak ada luka atau bercak darah maka sumpah tidak berlaku; kalau ada luka maka sumpah pun dilaksanakan. Apabila ada bercak darah tanpa disertai luka, seperti darah keluar dari hidung maka tidak perlu sumpah. Apabila darah itu keluar dari mulut atau hidung, maka sumpah pun tidak dilaksanakan. Ulama madzhab Asy-Syafi'i berargumen bahwa pembunuhan kadang terjadi dengan cara mencekik, dan menahan saluran pernafasan sehingga bekasnya bisa mengganti posisi luka.

Kelima: Abdurrahman bin Sahl adalah saudara kandung pihak korban, sedangkan Muhaishah dan Huwaishah adalah putra Mas'ud, yang juga putra pamannya. Nabi ﷺ memerintahkan mereka untuk mendahulukan orang yang lebih tua dengan sabdanya, كَبِّرْ، كَبِّرْ! "*Dahulukan yang lebih tua, dahulukan yang lebih tua!*" Namun, ada yang mengatakan, hak itu berada pada pihak Abdurrahman lantaran hubungan kekerabatannya dan tuduhan pun menjadi miliknya, lalu bagaimana dia diadili? Ini bisa dijawab bahwa pernyataan ini bukanlah hakikat tuduhan yang merupakan konsekuensi dari ketetapan hukum, bahkan itu merupakan pernyataan untuk menjelaskan kejadian yang sebenarnya dan menjelaskan kronologis kejadiannya. Atau bisa juga dikatakan bahwa Abdurrahman meneyerahkan pernyataan dan pengakuan itu kepada orang yang lebih tua usianya.

Keenam: menurut pendapat madzhab ulama Hijaz, orang yang mengajukan dakwaan hukum berada pada posisi *qasamah*, yang diminta untuk memulai sumpah seperti yang ditegaskan hadits, sedangkan

riwayat yang dinukil dari Abu Hanifah berbeda dari ini. ini seolah-olah mengesankan bahwa pihak yang mengajukan dakwaan yang didahulukan —dengan ragam ukuran atau qiyas pihak-pihak yang berseteru— ditambah bukti yang lemah kepada gugatannya disamping begitu besarnya permasalahan darah. Yang perlu diperhatikan bahwa setiap kedua makna ini tidak memiliki alasan hukum tersendiri, sehingga sewajarnya setiap maknanya dikuatkan dengan alasan hukum tersendiri.

Ketujuh: sumpah yang dilakukan dalam *qasamah* adalah lima puluh kali. Ulama fikih telah mengemukakan alasan kenapa ada banyak sumpah yang diminta dari pihak pengaju dakwaan. Salah satu dari ulama tersebut mengatakan, karena pembenarannya itu berbeda dari yang terlihat, sehingga perlu dikuatkan dengan sejumlah sumpah. Ada juga yang berpendapat, alasannya adalah menempatkan permasalahan darah atau pembunuh sebagai perkara yang besar. Hal ini dibangun berdasarkan dua alasan hukum, yaitu apabila dakwaan yang diajukan tidak dalam posisi ketidakjelasan pelaku, dan sumpah pun dialihkan kepada pihak yang dituduh. Selain itu, Imam Asy-Syafi'i memilik dua pendapat tentang banyak jumlah sumpah qasamah.

Kedelapan: redaksi فَتُبْرِئُكُمْ يَهُوْدٌ بِخَمْسِيْنَ يَمِيْنًا "*kalau begitu satu orang Yahudi membebaskan tuntutan kalian dengan lima puluh sumpah*" merupakan dalil yang menegaskan bahwa pihak yang mengajukan gugatan berada dalam posisi *qasamah* ketika mengajukan penolakan atau abstain, bahwa sejumlah sumpah dibebankan bagi pihak yang digugat. Dalam masalah ini ada dua pandangan madzhab, salah satunya adalah memberlakukan kedua pendapat itu, karena penolakannya itu lantaran batalnya bukti yang lemah, sehingga mengesankan tidak ada bukti yang lemah. Yang lainnya adalah —ini adalah pandangan yang lebih *shahih*— harus bersumpah sejumlah yang ditentukan berdasarkan hadits yang menjelaskan bahwa sumpah pihak yang digugat seperti sumpah pihak yang mengajukan gugatan.

Kesembilan: redaksi وَتَسْتَحِقُّونَ قَاتِلَكُمْ أَوْ صَاحِبَكُمْ "*kalian meminta hak dari pihak pembunuh atau sahabat kalian*" dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi دَمَ صَاحِبِكُمْ "darah sahabat kalian" digunakan sebagai dalil bagi kalangan yang berpendapat bahwa pembunuhan harus disertai dengan *qasamah* (sumpah). Pendapat ini dianut oleh madzhab Maliki. Sedangkan pendapat yang dianut oleh madzhab Asy-Syafi'i ada dua, apabila ditemukan bukti yang menetapkan sanksi qishash dalam gugatan dan uang pengganti dalam kasus pembunuhan, yaitu:

(a) Kasus pembunuh harus disertai dengan qasamah. Pendapat ini tertuang dalam pendapat lama Asy-Syafi'i, sebagai bentuk penyamaan sumpah dengan sumpah yang ditolak.

(b) Kasus pembunuhan tidak ada kaitannya dengan qishash. Ini adalah pendapat yang tertuang dalam pendapat barunya Imam Asy-Syafi'i. Untuk pendapat ini Imam Asy-Syafi'i berargumen dengan hadits,

إِمَّا أَنْ يَدُوْا صَاحِبَكُمْ، وَإِمَّا أَنْ يُؤْذَنُوْا بِحَرْبٍ.

"*Bisa dengan membayar diyat sahabat kalian dan bisa juga diizinkan berperang.*"[232]

Hadits ini menjelaskan bahwa pihak yang digugat membayar diyat, dan karena tidak berhubungan dengan qishash.

---

[232] Dia berkata dalam *Syarh Muslim* (11: 152) sabda beliau, "Bisa dengan membayar diyat artinya: Apabila benar terjadi pembunuhan kepada mereka dengan sumpah (qusam) kalian, bisa dengan membayar diyat sahabat sekalian, atau mereka membayar diyatnya kepada kalian, dan apabila kita mengetahui bahwa mereka enggan untuk melaksanakan hukum kita, maka perjanjian mereka batal, dan menjadi peperangan bagi kita maka didalamnya terdapat dalil bagi orang yang mengatakan wajibnya diyat tanpa *qishash*.

Berargumen dengan riwayat yang menyebutkan فَيَدْفَعُ بِرُمَّتِهِ "kemudian dia membayar dengan tali kekangnya (keislamannya)" lebih kuat daripada berargumen dengan sabda Nabi ﷺ فَتَسْتَحِقُّوْنَ دَمَ صَاحِبِكُمْ *"kemudian kalian menuntut darah sahabat kalian"* sebab redaksi فَيَدْفَعُ بِرُمَّتِهِ biasa digunakan untuk pembelaan pihak yang dituduh membunuh kepada pihak korban pembunuhan. Seandainya wajib membayar diyat, maka sangat jauh penggunaan redaksi ini untuk kasus di atas, sementara redaksi itu digunakan untuk penyerahan pihak pembunuh lebih jelas (azhar).

Selain itu, berargumen dengan redaksi دَمًا صَاحِبِكُمْ *"darah sahabat kalian"* lebih kuat (lebih jelas) argumennya dengan redaksi فَتَسْتَحِقُّوْنَ قَاتِلَكُمْ أَوْ صَاحِبَكُمْ "kemudian kalian menuntut hak pembunuh atau sahabat kalian" sebab redaksi yang terakhir ini harus disebutkan kata gantinya, sehingga menjadi دِيَةَ صَاحِبِكُمْ "diyat sahabat kalian" sebagai makna alternatif yang kuat. Sedangkan pernyataan yang menggunakan redaksi الدَّم "darah" membutuhkan penakwilan kata dengan menghilangkan kata dari kalimat (elipsis), بَدَلَ صَاحِبِكُمْ "ganti rugi sahabat kalian" sementara kata yang dihilangkan dari kalimat tersebut kontras dengan asalnya.

Seandainya penghilangan kata dari kalimat digunakan sebagai argumen maka bisa dimaknai dengan ketetapan menumpahkan adalah lebih dekat. Permasalahan ini sangat buruk di kalangan orang-orang yang berseberangan dengan madzhab ini. Barangkali sebagian dari mereka mengisyaratkan makna penafsiran redaksi دَمَ صَاحِبِكُمْ "darah sahabat kalian" dengan pihak korban bukan pelaku pembunuhan, dan dibantah oleh redaksi دَمَ صَاحِبِكُمْ وَ قَاتِلَكُمْ "darah sahabat atau pembunuh kalian."

Kesepuluh: menurut pendapat madzhab Maliki, sanksi hukuman mati tidak dijatuhkan dengan *qasamah* satu orang, berbeda dengan pendapat Al Mughirah bin Abdurrahman. Untuk pendapat madzhab Maliki dalil yang digunakan adalah sabda Nabi ﷺ, يُقْسِمُ خَمْسُوْنَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ فَيُدْفَعُ بِرُمَّتِهِ "*lima puluh orang dari kalian bersumpah atas satu orang dari mereka, kemudian dibayar tali kekangnya (keislamannya),*" sebab seandainya yang terbunuh lebih dari satu, maka belum bisa dipastikan bersumpah untuk salah satu dari mereka.

Kesebelas: redaksi بِرُمَّتِهِ dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ra`*, *tasydid* dan harakat *fathah* pada huruf *mim*. Kata ini ditafsirkan dengan keislamannya lantaran hendak dibunuh. Asalnya, kata ini memiliki dua makna, yaitu (a) tali yang diletakkan pada leher unta (talik kekang) saat dikendarai, dan (b) tali yang diletakkan pada leher tawanan saat dia masuk Islam karena hendak dibunuh.

Kedua belas: ketika jumlah pihak yang mengajukan gugatan dalam *qasamah* banyak, maka cara mereka bersumpah terbagi menjadi dua pendapat menurut madzhab Asy-Syafi'i, yaitu (a) masing-masing orang besumpah sebanyak lima puluh kali, dan (b) semuanya bersumpah sebanyak lima puluh kali dengan cara membagi-bagikan sumpah tersebut kepada mereka, kalau ada pecahan atau kurang maka disempurnakan. Seandainya ada dua orang ahli waris misalnya, maka masing-masing mereka diminta untuk bersumpah sebanyak dua puluh lima kali sumpah. Apabila pembagian sumpah itu memerlukan pecahan dalam bentuk yang lain, seperti jika jumlah mereka ada tiga orang, maka kami menggenapkan pecahan tersebut, sehingga sumpah diambil dari masing-masing mereka adalah tujuh belas kali.

Ketiga belas: redaksi يَحْلِفُ خَمْسُوْنَ مِنْكُمْ "*lima puluh orang dari kalian bersumpah*" bisa ditarik suatu masalah bahwa bagaimana bila jumlah mereka lebih dari lima puluh orang.

Keempat belas: hadits ini berkaitan dengan *qasamah* dalam kasus pembunuh orang merdeka (bukan budak). Pertanyaannya, apakah *qasamah* juga berlaku dalam kasus ganti rugi pembunuhan budak?

Dalam masalah ini ada dua pendapat Asy-Syafi'i. Pangkal perbedaan pendapatnya adalah status yang disebutkan yaitu orang merdeka, apakah mempunyai tempat dalam bab atau i'tibar atau tidak? Bagi kalangan yang menjadikannya sebagai i'tibar menempatkannya sebagai bagian dari alasan hukum, sebagai bentuk penghormatan terhadap status merdeka. Sedangkan kalangan yang tidak menjadikannya sebagai i'tibar berpendapat bahwa alasan dilaksanakannya *qasamah* adalah memperlihatkan sikap kehati-hatian dalam masalah darah atau pembunuhan dan melindunginya. Hal ini mencakup darah orang merdeka dan darah budak. Pengabaian status merdeka tersebut karena mempertimbangkan tujuan ini adalah sikap yang baik.

Kelima belas: hadits ini berhubungan dengan kasus pembunuhan. Pertanyaannya, apakah kasus lainnya seperti luka juga menempati posisinya? Menurut madzhab Malik, tidak. Sedangkan dalam madzhab Asy-Syafi'i ada dua pendapat. Pangkal perbedaannya juga seperti yang telah kami kemukakan, yaitu status merdeka. Maksudku apakah dia menimbulkan pengaruh/dampak atau tidak? Kondisi hukum bertentangan dengan qiyas (analogi) ini semakin menguatkan pembatasannya pada *maurid*-nya.

Keenam belas: ada yang mengatakan bahwa ketetapan hukum antara seorang muslim dengan kafir *dzimmi* seperti ketetapan hukum antara kaum muslimin dalam hal sumpah dan penggunaannya sebagai alasan, sedangkan sumpah orang kafir didengar seperti halnya sumpah seorang muslim. Orang yang menukil dari orang-orang, dari Malik bahwa dia berpendapat, sumpah mereka tidak didengar seperti persaksian mereka, maka dia keliru total, bahkan bertentangan dengan

ijma (konsensus) yang tidak dikenal oleh orang lain. Sebab, apabila sumpah perlu diminta dari pihak yang digugat maka dia boleh bersumpah meskipun orang kafir. *Wallahu a'lam.*

٣٤٢- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ جَارِيَةً وُجِدَ رَأْسُهَا مَرْضُوضاً بَيْنَ حَجَرَيْنِ، فَقِيلَ مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكِ: فُلاَنٌ، فُلاَنٌ؟ حَتَّى ذُكِرَ يَهُودِيٌّ، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا، فَأُخِذَ الْيَهُودِيُّ فَاعْتَرَفَ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ.

342. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa seorang budak wanita ditemukan dengan kepala remuk di antara dua buah batu. Kemudian ada yang berkata, "Siapa yang melakukan ini terhadap dirimu, si fulan, si fulan?" sampai disebutkan bahwa pelakunya itu adalah orang Yahudi, lalu budak wanita itu menganggukkan kepalanya. Setelah itu pria Yahudi itu ditangkap kemudian dia pun mengakui perbuatannya. Selanjutnya Nabi ﷺ memerintahkan agar kepala orang Yahudi itu diremukkan di antara kedua batu.[233]

٣٤٣-وَلِمُسْلِمٍ وَالنَّسَائِيِّ عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ يَهُودِيّاً قَتَلَ جَارِيَةً عَلَى أَوْضَاحٍ، فَأَقَادَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

343. Muslim dan An-Nasa`i pun meriwayatkan hadist dari Anas, bahwa seorang pria Yahudi membunuh seorang budak karena perhiasan, kemudian Rasulullah ﷺ mengqishashnya.

233 HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan dua permasalahan yang masih diperdebatkan, yaitu:

Pertama: pembunuhan yang dilakukan dengan cara ditimpuk atau diremukkan harus diganjari sanksi qishash. Inilah yang dipahami dari teks hadits dan secara maknanya pun kuat. Sebab melindungi darah agar tidak ditumpahkan merupakan kewajiban utama. Selain itu, pembunuhan yang dilakukan dengan menggunakan benda berat seperti pembunuhan yang dilakukan dengan benda tajam. Seandainya sanksi qishash tidak diberikan dalam kasus pembunuhan dengan benda berat, maka bisa dipastikan hal itu menimbulkan pertumpahan darah sementara ini bertolak belakang dengan tujuan melindungi darah.

Ulama madzhab Hanafi mengemukakan argumen bahwa hadits ini *dha'if*, dan menurut mereka, itu dilakukan dengan cara politik.[234]

Penulis *Al Muthawwal* mengakui bahwa pria Yahudi itu sering melakukan kerusakan dan biasanya membunuh anak-anak kecil dengan seperti itu. Atau kami mengatakan bahwa pembunuhan itu dilakukannya menggunakan cara melukai korban dengan dilempari batu. Dengan inilah kami berpendapat. Maksudnya adalah pada salah satu riwayatnya yang berasal dari Abu Hanifah. Namun pendapat yang paling *shahih* menurut mereka adalah pelakunya wajib diqishash.

Kedua: menggunakan benda atau cara yang mirip dengan pembunuhan tersebut. Inilah pendapat yang dianut oleh madzhab Asy-Syafi'i dan Maliki. Apabila pihak korban lebih memilih pedang, maka cara itu boleh digunakan. Sementara Abu Hanifah berbeda pendapat

---

234 Hadits yang juga digunakan sebagai dalil adalah hadits yang diriwayatkan oleh Al Baihaqi dari riwayat An-Nu'man bin Basyir secara *marfu'*, bahwa segala sesuatu adalah keliru kecuali pedang, dan bagi setiap kekeliruan ada arsy. Ini bisa ditanggapi bahwa lingkup hadits ini berhubungan dengan Jabir Al Ja'fi dan Qais bin Ar-Rabi' yang tidak bisa dijadikan sebagai hujjah. Dengan demikian hadits Anas ini tidak bisa mengganti posisi hadits Anas di atas.

dalam masalah ini. Dia berpendapat bahwa sanksi qishash tidak diterapkan kecuali dalam kasus pembunuhan yang menggunakan pedang. Namun hadits yang ada merupakan dalil yang mendukung pendapat Malik dan Asy-Syafi'i, karena Nabi ﷺ meremukkan kepala pria Yahudi itu di antara dua batu seperti yang dia lakukan terhadap budak wanita tadi.

Yang tidak dimasukkan dalam masalah ini adalah apabila cara yang digunakan untuk membunuh itu adalah cara-cara haram, seperti sihir, sebab itu tidak mungkin dilakukan untuk menghukumi pelaku pembunuhan.

Ulama Asy-Syafi'i berbeda pendapat dalam masalah korban yang dibunuh dengan cara disodomi atau dengan menenggak khamer (miras atau narkoba). Ada yang berpendapat bahwa menggunakan cara yang sama dalam mengqishash dalam kasus seperti ini gugur karena cara yang digunakan haram, seperti yang kami kemukakan dalam masalah sihir tadi. Ada juga ulama Asy-Syafi'i yang berpendapat bahwa caranya adalah membenamkan sebatang kayu lalu cuka ditenggakkan kepada pelakunya sebagai ganti khamer.

Menurut pendapat kami, pihak korban boleh menggantinya dengan hukuman qishash dengan pedang. Sedangkan dalam kasus pembunuhan dengan cara mencekik, ulama berpendapat bahwa hukuman qishash ini tidak bisa dilaksanakan dengan pedang, karena menggunakan cara yang lebih keras, sementara membunuh dengan cara mencekik hanya menghilangkan kesadaran sehingga kematian yang ditimbulkannya terasa lebih mudah.

Kata الأَوْضَاحِ adalah perhiasan yang terbuat dari perak. Perhiasan perak ini disebut dengan istilah ini karena ada unsur cerah dan putihnya. Bentuk tunggalnya adalah وَضْحٌ.

Redaksi فَأَقَادَهُ "kemudian beliau menqishashnya" menegaskan ketidakbenaran argumen madzhab Hanafi yang telah kami kemukakan tadi.

٣٤٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا فَتَحَ اللهُ - تَعَالَى- عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَكَّةَ قَتَلَتْ هُذَيْلٌ رَجُلاً مِنْ بَنِي لَيْثٍ بِقَتِيلٍ كَانَ لَهُمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَقَامَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفِيلَ، وَسَلَّطَ عَلَيْهَا رَسُولَهُ وَالْمُؤْمِنِينَ، وَإِنَّهَا لَمْ تَحِلَّ لأَحَدٍ كَانَ قَبْلِي، وَلاَ تَحِلُّ لأَحَدٍ بَعْدِي، وَإِنَّمَا أُحِلَّتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، وَإِنَّهَا سَاعَتِي هَذِهِ: حَرَامٌ، لاَ يُعْضَدُ شَجَرُهَا، وَلا يُخْتَلَى خَلاَهَا، وَلا يُعْضَدُ شَوْكُهَا، وَلا تُلْتَقَطُ سَاقِطَتُهَا إلاَّ لِمُنْشِدٍ. وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ: فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَقْتُلَ، وَإِمَّا أَنْ يَدِيَ، فَقَامَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ -يُقَالُ لَهُ: أَبو شَاةٍ- فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ،أُكْتُبُو إِلِي فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُكْتُبُوا لأَبِي شَاهٍ، ثُمَّ قَامَ الْعَبَّاسُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إلاَّ الإِذْخِرَ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ فِي بُيُوتِنَا وَقُبُورِنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إلاَّ الإِذْخِرَ.

344. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata: Ketika Allah ﷻ menaklukkan Makkah di tangan Rasulullah ﷺ, Hudzail sempat membunuh seorang pria dari bani Laits dengan cara yang biasa mereka gunakan di masa jahiliyah. Kemudian Rasulullah ﷺ berdiri lalu bersabda, "*Sesungguhnya Allah* ﷻ *telah menahan pasukan gajah yang hendak menyerang Makkah, dan menyerahkan kekuasaan Makkah kepada Rasul-Nya dan orang-orang beriman padahal Makkah tidak pernah*

dihalalkan bagi satu nabi pun sebelumku serta tidak halal bagi orang setelahku. Rentang waktu dihalalkannya Makkah untukku adalah sesaat dari waktu siang dan saatku ini: adalah haram. Pohon-pohon Makkah tidak boleh ditebang, tumbuh-tumbuhannya tidak boleh ditebas, durinya tidak boleh dipotong, barang yang jatuh di Makkah tidak boleh diambil kecuali bagi orang yang ingin mengumumkannya. Barangsiapa yang membunuh, maka dia dihadapkan pada dua pilihan, yaitu dibunuh (qishash) atau membayar denda (diyat)." Mendengar itu salah seorang pria dari Yaman yang biasa dipanggil Abu Syah berkata, "Wahai Rasulullah, tuliskanlah untukku!" Rasulullah ﷺ berkata, "*Tulislah untuk Abu Syah.*" Setelah itu Al Abbas berdiri lalu berkata, "Wahai Rasulullah, selain tumbuhan *idzkhir*, karena kami biasa menempatkannya di rumah dan kuburan kami!" Rasulullah ﷺ bersabda, "*Kecuali tumbuhan idzkhir.*"[235]

Penjelasan:

Ada beberapa permasalahan yang berhubungan dengan hadits ini selain permasalahan yang ada dalam bab haji, yaitu:

Pertama: redaksi إِنَّ اللهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفِيْلَ "*sesungguhnya Allah telah menahan pasukan gajah dari Makkah*" adalah riwayat *shahih* dalam hadits. Kata (الْفِيْلَ) dibaca dengan huruf *fa*` dan *ya*` di akhir huruf. Sebagian perawi menganggap cacat ini dan berkata (الفيل [gajah] atau القتل [membunuh]), dan yang *shahih* adalah pendapat yang pertama. Sedangkan kata حَبَسَ maksudnya adalah Allah menahan penduduk yang datang ke Ka'bah untuk berperang.

---

235 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Kedua: redaksi وَسَلَّطَ عَلَيْهَ رَسُوْلَهُ وَالْمُؤْمِنِيْنَ "*dan menyerahkan kekuasaannya kepada Rasul-Nya dan orang-orang beriman*" digunakan sebagai dalil bagi kalangan yang berpendapat bahwa penaklukan kota Makkah dilakukan dengan cara kekerasan atau ekspansi militer, karena penyerahan kekuasaan yang dialami Rasulullah ﷺ adalah kebalikan dari penahanan pasukan bergajah, yaitu penahanan agar perang tidak terjadi. Mengenai peperang di Makkah ini kami telah menyinggungnya di muka.

Ketiga: penetapan status haram bagi hal-hal yang disebutkan dalam hadits di atas menjelaskan betapa agung dan mulianya tempat tersebut (Makkah), seperti larangan membunuh dan ini disinggung dalam hadits tersebut.

Keempat: ulama fikih berbeda pendapat tentang sanksi pembunuhan berencana. Ada yang berpendapat bahwa sanksi yang dikenakan adalah qishash saja, dan ada juga yang berpendapat bahwa sanksi yang diberlakukan adalah qishash atau diyat (denda). Kedua pendapat ini adalah pendapat yang dianut Imam Asy-Syafi'i.

Pelajaran yang bisa dipetik dari pebedaan pendapat tersebut adalah: pihak yang berpendapat bahwa sanksi yang diberlakukan hanya qishash mengatakan, pihak korban tidak memiliki hak mengambil diyat tanpa kerelaan atau keridhaan pihak pembunuh. Namun pendapat ini bisa dibantah bahwa pihak korban memiliki hak dengan menggugurkan tuntutan qishash dan mengamibl diyat tanpa perlu keleraan dari pihak pembunuh. Dampak dari pendapat ini adalah memperlihatkan sikap memaafkannya pihak korban dan kematian pihak pembunuh. Jadi, berdasarkan pendapat yang memberikan dua pilihan tersebut, maka harta boleh diambil dari sebuah kasus kematian, bukan dalam kondisi memaafkan. Sementara pendapat yang hanya memberikan opsi satu, yaitu qishash, maka harta diambil dengan sikap memaafkan sebagai diyat, bukan dalam kematian.

Hadits ini juga bisa digunakan sebagai dalil untuk menegaskan bahwa sesuatu yang wajib itu memiliki dua pilihan, yaitu makna literal atau tekstual. Bagi kalangan yang berseberangan mengemukakan makna dan penafsirannya, yaitu kalau pihak korban boleh mengambil diyat dengan kerelaan pihak pembunuh hanya saja redaksi rela atau ridha di sini tidak disebutkan secara terang-terangan karena sudah menjadi kebiasaan. Ada juga yang berpendapat bahwa itu seperti sabda Rasulullah ﷺ, خُذْ سَلَمَكَ أَوْ رَأْسَ مَالِكَ "*Ambillah salammu atau modalmu*" maksudnya adalah, mengambil modal yang diberikan dengan keridhaan pihak yang diserahkan mengelolanya, karena sudah menjadi kebiasaan. Secara literal, pihak yang mengelola modal ridha denga diambilnya modal. Hadits yang digunakan sebagai argumentasi pendapat ini perlu dikaji validitasnya lagi.

Kelima: di awal kemunculan Islam, penulisan Al Qur`an masih dilarang dan ada larangan tegas tentang hal ini. kemudian ketika kondisi pemeluknya sudah membaik, maka penulisan selain Al Qur`an pun dibolehkan guna mengabadikan ilmu. Inilah hadits yang menegaskan hal tersebut sebab Nabi ﷺ telah memberikan restu atau izin menulis bagi Abu Syah. Sementara yang ingin ditulis oleh Abu Syah adalah khutbah Nabi ﷺ.

٣٤٥– عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ اسْتَشَارَ النَّاسَ فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ، فَقَالَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ: شَهِدْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى فِيهِ بِغُرَّةٍ –عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ– فَقَالَ: لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ، فَشَهِدَ مَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ.

345. Diriwayatkan dari Umar bin Al Kaththab ﷺ, bahwa pernah ada orang yang berkonsultasi tentang masalah wanita yang

menggugurkan janinnya. Kemudian Al Mughirah bin Syu'bah berkata, "Aku pernah melihat Nabi ﷺ memberi putusan dalam perkara tersebut dengan membayar diyat atau denda seorang budak laki-laki mapun perempuan. Setelah itu beliau bersabda, '*Sebaiknya kamu membawa saksi yang melihat bersamamu*'. Kemudian Muhammad bin Maslamah bersaksi bersamanya."[236]

Penjelasan:

Redaksi إِمْلَاصُ الْمَرْأَةِ maksudnya adalah wanita itu melahirkan janinnya dalam kondisi telah mati.

Hadits ini merupakan landasan hukum yang menetapkan membayar denda janin. Kondisi wajib membayar denda ini berupa budak laki-laki maupun perempuan ketika dia (seorang wanita) melahirkan dalam kondisi janin meninggal dunia lantaran tindak kriminal. Penyebutan secara budak laki-laki dan perempuan secara mutlak dalam hadits ini oleh kalangan ulama fikih dialihkan dengan batasan tertentu ke usia budak dan ini tidak termasuk cakupan hadits ini sehingga kami menyebutkannya.

Tindakan melakukan konsultasi dengan Umar ﷺ menjadi landasan untuk melakukan konsultasi hukum dalam masalah ini ketika sang imam tidak memiliki pengetahuan tentang masalah tersebut.

Selain itu, hadits ini juga merupakan dalil yang menegaskan bahwa ada ilmu atau pengetahuan tertentu yang tidak diketahui oleh kalangan yang lebih senior, tetapi diketahui oleh orang-orang di bawah mereka (junior). Ini tentunya mematahkan argumen pengekor yang bersikap berlebihan ketika dibantah dengan sebuah hadits, kemudian dia berkata, "Seandainya hadits itu *shahih*, maka sudah barang tentu diketahui oleh si fulan." Padahal kalau suatu hadits atau informasi tidak

---

236 HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Musli, Abu Daud dan Ahmad.

diketahui oleh kalangan sahabat senior dan itu dianggap wajar bagi mereka, maka tentunya untuk orang lain pun boleh.

Redaksi لَتَأْتِيَنَّ بِمَنْ يَشْهَدُ مَعَكَ *"sebaiknya kamu menghadirkan orang yang bersaksi bersamamu"* berhubungan dengan orang yang berpandangan bahwa aspek jumlah menjadi tolak ukur dalam periwayatan. Namun ini tentunya bukan madzhab yang benar, karena khabar ahad terbukti diterima, dan ini mematahkan pandangan tersebut. Sedangkan tuntutan jumlah dalam hadits tidak mengindikasikan itu dijadikan sebagai ukuran secara merata karena boleh dihalangi dengan alasan khusus dengan bentuk seperti itu, atau adanya alasan yang menuntut pembuktian dan perlu diperjelas. Apalagi kalau ada indikasi yang mengarah ke sana, seperti kondisi Umar ﷺ tidak mengetahui ketetapan hukum ini. begitu pula dengan pembicaraannya bersama Abu Musa tentang meminta izin. Barangkali yang membuatnya seperti itu adalah ketidakmampuan mengetahui hal tersebut. Umar ﷺ pun ketika itu menyatakan bahwa dia sebenarnya ingin mendapat keyakinan atau kepastian.[237]

---

237 Hadits ini diriwayatkan dalam *Shahih* Al Bukhari dan *Shahih* Muslim. Redaksi yang digunakan Muslim (14/134) adalah,

جَاءَ أَبُو مُوسَى إِلَى عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، فَقَالَ: السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ، هَذَا عَبْدُ اللهِ بْنُ قَيْسٍ. فَلَمْ يَأْذَنْ لَهُ، فَقَالَ: السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ، هَذَا أَبُو مُوسَى، السَّلاَمُ عَلَيْكُمْ هَذَا الأَشْعَرِيُّ. ثُمَّ انْصَرَفَ، فَقَالَ: رُدُّوا عَلَيَّ، رُدُّوا عَلَيَّ! فَجَاءَ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُوسَى، مَا رَدَّكَ؟ كُنَّا فِي شُغْلٍ. قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الإِسْتِئْذَانُ ثَلاَثٌ، فَإِنْ أُذِنَ لَكَ وَإِلاَّ فَارْجِعْ. قَالَ: لَتَأْتِيَنِّي عَلَى هَذَا بِبَيِّنَةٍ، وَإِلاَّ فَعَلْتُ وَفَعَلْتُ. فَذَهَبَ أَبُو مُوسَى، قَالَ عُمَرُ: إِنْ وَجَدَ بَيِّنَةً تَجِدُوهُ عِنْدَ الْمِنْبَرِ عَشِيَّةً، وَإِنْ لَمْ يَجِدْ بَيِّنَةً فَلَمْ تَجِدُوهُ. فَلَمَّا أَنْ جَاءَ بِالْعَشِيِّ وَجَدُوهُ، قَالَ: يَا أَبَا مُوسَى، مَا تَقُولُ، أَقَدْ وَجَدْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ. قَالَ: عَدْلٌ. قَالَ: يَا أَبَا الطُّفَيْلِ، مَا يَقُولُ هَذَا؟ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ ذَلِكَ يَا ابْنَ الْخَطَّابِ، فَلاَ تَكُونَنَّ عَذَابًا عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ، إِنَّمَا سَمِعْتُ شَيْئًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَتَثَبَّتَ.

"Suatu ketika Abu Musa datang menemui Umar bin Khaththab, kemudian dia berkata, 'As-salamu alaikum, ini adalah Abdullah bin Qais'. Namun ucapan salamnya itu tidak dijawab, sehingga dia berkata lagi, 'As-salamu alaikum, ini Abu Musa. As-salamu alaikum, ini Abu Musa Al Asy'ari'. Setelah itu Abu Musa pergi. Tak lama kemudian Umar berkata, 'Panggil kembali dia, panggil kembali dia'. Umar kemudian muncul lalu berkata, 'Wahai Abu Musa, apa yang membuatmu kembali? Tadi, kami sedang sibuk'. Abu Musa berkata, 'Karena aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, "*Meminta izin masuk itu dilakukan sebanyak*

٣٤٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: اقْتَتَلَتْ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ. فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الأُخْرَى بِحَجَرٍ، فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا، فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَضَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ - عَبْدٌ، أَوْ وَلِيدَةٌ - وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا، وَوَرَّثَهَا وَلَدَهَا وَمَنْ مَعَهُمْ، فَقَامَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيُّ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ أَغْرَمُ مَنْ لاَ شَرِبَ وَلاَ أَكَلَ، وَلاَ نَطَقَ وَلاَ اسْتَهَلَّ، فَمِثْلُ ذَلِكَ

---

tiga kali. Kalau diizinkan maka silakan masuk, tetapi jika tidak maka kembalilah".' Mendengar itu Umar berkata, 'Sungguh engkau sebaiknya menghadirkan bukti untuk hadits ini, kalau tidak aku pasti menghukum dirimu'.

Setelah itu Abu Musa pergi, kemudian Umar berkata, 'Kalau dia menemukan bukti maka bawalah dia dekat mimbar di malam hari, dan jika dia tidak menemukan bukti maka jangan membawa dia'. Ketika malam tiba, orang-orang suruhan Umar pun membawa Abu Musa. Umar berkata, 'Wahai Abu Musa, apa yang ingin engkau katakana, apakah engkau sudah menemukan bukti?' Abu Musa menjawab, 'Ya, Ubai bin Ka'b'. Umar bertanya, 'Dia orang yang adil'. Abu Musa berkata, 'Wahai Abu Ath-Thufail, apa yang dikatakan orang ini?'. Dia menjawab, 'Aku pernah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda seperti itu wahai Ibnu Al Khaththab. Jadi, jangan sekali-kali engkau menimpakan hukuman kepada sahabat-sahabar Rasulullah'. Mendengar itu Umar berkata, 'Subhanallah. Sebenarnya aku ingin mengecek kebenaran sesuatu yang telah aku dengar'."

Ibnu Hajar (*Fath Al Bari*, 11/24) berkata, "Ibnu Abdil Barr berkata, 'Bisa jadi ini ditafsirkan bahwa Abu Musa hadir di hadapan Umar lantaran barusan masuk Islam, sehingga Umar khawatir salah satu dari mereka merekayasa hadits dari Rasulullah ﷺ untuk memotivasi dan menimbulkan rasa takut orang lain agar mendapat solusi dari agama yang dianutnya. Oleh karena itu, dia ingin memeberitahukan kepada mereka bahwa orang yang melakukan itu belum bisa dipercaya sampai dia membawakan solusi. Hal ini diperkuat dengan riwayat yang dikemukakan oleh Ibnu Baththal, bahwa Umar pernah berkata kepada Abu Musa, 'Aku sebenarnya tidak menuduhmu, namun aku hanya ingin orang-orang bersikap lancing atau berani merekayasa hadits dari Rasulullah ﷺ'. Setelah itu Ibnu Baththal berkata, 'Dari sini dapat disimpulkan bahwa kasus ini membuktikan khabar ahad perlu diverifikasi karena manusia tidak bisa lepas dari lupa dan sifat lainnya. Selian itu, Umar menerima hadits ahad yang adil dalam kasus warisan istri untuk membayar diyat suaminya, menarik jizyah dari orang Majusi dan lainnya. Bahak Umar biasanya melakukan verifikasi apabila kondisinya memerlukan hal tersebut'."

يُطَلُّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا هُوَ مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ مِنْ أَجْلِ سَجْعِهِ الَّذِي سَجَعَ.

346. Diriwayatkan dari Abu HUrairah ﷺ, dia berkata, "Suatu ketika dua orang wanita dari suku Hudzail saling bertikai. Kemudian salah satu dari mereka melempari yang lain dengan batu, hingga membunuh wanita tersebut beserta janin yang dikandungnya. Mereka (keluarga korban dan pihak keluarga pelaku) kemudian memperkarakannya ke Nabi ﷺ. Rasulullah ﷺ lalu memutuskan, agar denda atau diyat janin yang mati dari ibunya adalah memerdekakan seorang budak laki-laki maupun perempuan, sedangkan diyat wanita yang meninggal tersebut ditanggung pihak keluarga pembunuh. Beliau kemudian memberikan warisan diyat tersebut kepada anak wanita yang terbunuh dan anggota keluarga yang ada bersama mereka. Setelah itu Hamal bin An-Nabighah Al Hudzali berdiri lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, bagaimana mungkin aku membayar denda orang yang belum minum dan makan, bahkan belum berbicara maupun berteriak karena menangis, karena kasus seperti itu tidak dikenai denda'. Mendengar itu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Sebenarnya dia itu termasuk saudara-saudaranya peramal*. Karena sajaknya yang dibawakannya."[238]

Penjelasan:

[238] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ahmad.
Dalam riwayatnya At-Tirmidzi tidak menyebutkan Tanya jawab yang berlangsung dalam hadits ini seperti yang dikemukakan oleh penulis Al Muntaqa.
Kedua wanita tersebut berada di bawah asuhan Hamal bin Malik bin An-Nabighah Al Hudzali. Abu Daud menyebutkannya secara *maushul* begitu pula dengan Asy-Syaif'i. Nama wanita yang melempar itu adalah Ummu Afif, sedangkan wanita yang menjadi korban adalah Mulaikah.

Redaksi فَقَتَلَتْهَا وَجَنِيْنَهَا "hingga membunuh wanita tersebut dengan janin yang dikandungnya" tidak menjelaskan adanya pemisahan janin dari ibunya setelah meninggal. Bisa jadi tidak bisa dipahami darinya berbeda dengan hadits Umar sebelumnya, karena di dalamnya ada pernyataan pemisahan.

Ulama Asy-Syafi'i mensyaratkan denda budak yang diberikan harus disertai dengan pemisahan atau janin yang ada dalam rahim ibunya dikeluarkan, lantaran masuk dalam kategori kasus *jinayat* (tindak kriminal). Seandainya seorang ibu meninggal namun janinnya belum dipisahkan, maka tidak ada kewajiban apa-apa. Mereka juga berpendapat bahwa hal itu karena kami belum merasa yakin dengan adanya janin dalam perut ibu yang meninggal, sebab kami tidak bisa menetapkan sebuah kewajiban atas dasar keraguan.

Berdasarkan hal ini, manakah yang menjadi tolak ukur, pemisahan janin atau tersingkap dan janin di dalam perut ibunya pun terbukti ada? Dalam masalah ini ada dua pandangan (*wajh*), dan yang paling *shahih* adalah pandangan yang kedua. Masalah lain yang perlu diperhatikan adalah, bagaimana jika perut seorang ibu dibelah dua, dan terlihat ada janin di dalamnya namun belum dipisahkan. Bagaimana jika kepala janin telah keluar setelah dipukul kemudian sang ibu meninggal dunia dan janinnya belum dikeluarkan. Oleh karena itu, ulama perlu menafsirkan riwayat ini dan menggiring maknanya kepada pemisahan janin dari perut ibunya, meskipun redaksi hadits tidak mengandung indikasi ke arah tersebut.

Permasalahan lainnya adalah, hadits tersebut mengaitkan hukum dengan kata الْجَنِيْنُ "janin." Ulama madzhab Asy-Syafi'i menafsirkan janin tersebut dengan bentuk manusia sudah terlihat, seperti tangan, jari-jari dan lainnya meskipun belum terlihat jelas. Buktinya adalah, bentuk yang kurang jelas dapat diketahui oleh orang-orang yang ahli di bidangnya, sehingga sanksi membayar denda budak pun ditetapkan. Jika bukti

menjelaskan bahwa bentuk samar pun belum terlihat, namun itu dipastikan adalah wujud manusia, maka para ulama berbeda pendapat. Pendapat yang zhahir menurut ulama Asy-Syafi'i adalah denda budak tidak wajib dibayarkan. Apabila bukti yang ada menyangsikan bahwa itu wujud manusia maka ulama sepakat bahwa denda pun tidak wajib dibayar.

Ketetapan hukum ini adalah konsekuensi dari kata janin, sehingga semua makluk ciptaan pun masuk dalam kategori ini. sedangkan yang lain tidak termasuk, kecuali dari aspek kebahasaannya saja, sebab kata janin dibentuk dari kata *ijtinan*, yang artinya adalah bersembunyi. Apabila kebiasaan umum bertolak belakang dengannya, maka itu menjadi utama darinya, namun jika tidak maka dianggap telah melahirkan.

Hadits ini merupakan dalil yang menengaskan bahwa denda budak tidak memandang laki-laki mapun perempuan; pihak yang menuntut haknya diharuskan menerima budak laki-laki maupun perempuan. Yang terpenting adalah budak yang dibayarkan tidak memiliki aib atau cacat permanen karena barang seperti itu tidak diterima dalam transaksi jual beli dan barang yang memiliki cacat tidak masuk dalam *khiyar* (hak menentukan pilihan).

Selain itu, hadits ini pun menjelaskan kemutlakan budak laki-laki maupun perempuan, bahwa nilai budak tersebut tidak ditaksir. Inilah pandangan (*wajh*) dari ulama madzhab Asy-Syafi'i. sementara pendapat yang paling zhahir dari ulama Asy-Syafi'i adalah, nilai budak yang dibayar itu mencapai separuh dari 1/10 diyat, yaitu lima ekor unta. Ada juga ulama Asy-Syafi'i yang berpendapat bahwa itu diriwayatkan dari Umar dan Zaid bin Tsabit.

Hadits ini juga merupakan dalil yang menegaskan bahwa apabila denda dengan kriteria yang ditentukan ada, maka pihak yang menuntut haknya tidak harus menerima yang lain, karena hak yang dituntutnya itu

telah disebutkan secara jelas dalam hadits. Namun jika denda budak tidak ditemukan, maka hadits di atas tidak memberikan informasi spesifik tentang hukumnya. Oleh karena itu, para ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan, denda yang wajib dibayar adalah lima ekor unta. Ada juga yang berpendapat bahwa nilainya ditaksir dengan dendanya ketika denda yang telah ditentukan tida ada.

Kami telah menjelaskan bahwa hadits ini secara mutlak tidak menentukan usia budak secara khusus. Ulama madzhab Asy-Syafi'i berpendapat bahwa tidak diharuskan menerima selama belum mencapai usia tujuh tahun karena perlu diperjelas dan belum merdeka. Sementara sisi usia, maka ada yang mengatakan bahwa budak yang dijadikan sebagai denda tidak diambil kecuali setelah berusia lima belas tahun, sedangkan budak wanita boleh diambil pada usia dua puluh tahun. Bahkan ada sebagian ulama yang menjadikan batasan umurnya dua puluh tahun. Pendapat yang paling kuat adalah pendapat yang menyatakan bahwa budak laki-laki dan perempuan diambil meskipun usianya telah melebihi enam puluh tahun selama budak tersebut belum lemah dan keluar dari kemerdekaan lantaran usia senjanya. Sebab orang yang melakukan perintah yang dikandung oleh hadits dan sebutannya, maka dia telah melakukan apa yang diwajibkan untuknya, sehingga dia harus menerimanya. Kecuali ada dalil yang mengindkasikan hal lain. Selain itu, kami telah mensinyalir bahwa pemberian batasan usia tidak termasuk dalam cakupan perintah hadits di atas.

Permasalahan lainnya adalah, hadits di atas berkaitan dengan janin yang berasal dari orang yang berstatus merdeka (bukan budak). Sedangkan hadits kedua tidak mengandung lafazh umum yang mencakup janin budak wanita. Bahkan ini adalah ketetapan hukum yang berkaitan dengan janin wanita merdeka tanpa perlu redaksi yang sifatnya umum. Sementara hadits Umar, meskipun redaksi konsultasi yang dilakukan itu memberikan penjelasan bahwa itu mencakup secara

umum karena redaksi فِي إِمْلَاصِ الْمَرْأَةِ, namun redaksi periwayat itu menegaskan bahwa dia menyaksikan realita yang istimewa dan tertutup. Oleh karena itu, ketetapan hukum janin budak wanita yang mati, diambil dari sumber lainnya.

Menurut madzhab Asy-Syafi'i, denda yang wajib dibayar dari kematian janin orang merdeka adalah 1/10 dari harga ibunya, baik laki-laki maupun wanita. Kami pun berpendapat bahwa hadits tersebut berkaitan dengan janin yang diputuskan karena status keislamannya, dan tidak menyinggung janin yang dihukumi Yahudi atau Nashrani. Ada juga ulama fikih yang menganalogikan janin yang dihukumi Islam. ketetapan hukum ini digali dari qiyas (analogi), bukan dari hadits.

Redaksi قَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا "beliau memberikan keputusan, diyat wanita itu ditanggung oleh pihak keluarga pembunuh" diberlakukan dalam kasus pembunuhan ini seperti kasus pembunuhan tidak sengaja (*ghairal amdi*).

Kata وَطَلٌّ artinya adalah, darah korban pembunuhan ketika ditumpahkan dan belum diberikan sanksi hukuman apa-apa dalam kasus tersebut.

Redaksi إِنَّمَا هُوَ مِنْ إِخْوَانِ الْكُهَّانِ "dia sebenarnya termasuk saudara-saudara peramal" menjelaskan bahwa sajak itu tercela. Sajak yang dimaksud adalah sajak yang terlalu dibuat-buat atau direkayasa untuk menghantam kebenaran atau mewujudkan sebuah ketidakbenaran atau hanya dibuat-buat. Ini didasarkan pada dalil yang menegaskan bahwa ada sajak yang disenandungkan dalam sabda Nabi ﷺ dan dalam pernyataan ulama salaf lainnya. Buktinya adalah beliau menyamakannya dengan sajak peramal, karena mereka biasanya mempromosikan ungkapan-ungkapan mereka yang batil dengan untaian sajak yang menggugah hati pendengarnya, sehingga hati lebih cenderung kepada kebatilan dan mendapat porsi perhatian dari orang-orang.

Sebagian ulama berkata, "Apabila sebuah sajak ditempatkan pada posisi pernyataan biasa, maka itu tidak tercela."

٣٤٧- عَنْ عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَجُلاً عَضَّ يَدَ رَجُلٍ، فَنَزَعَ يَدَهُ مِنْ فِيهِ، فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتُهُ، فَاخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَعَضُّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعَضُّ الْفَحْلُ، لاَ دِيَةَ لَكَ.

347. Diriwayatkan dari Imran bin Hushain ﷺ, bahwa suatu ketika seorang pria menggigit tangan pria lain, kemudian ketika pria itu mencabut tangannya dari mulut pria yang menggigitnya, gigi depannya pun rusak. Akhirnya keduanya memperkarakannya di hadapan Nabi ﷺ, kemudian beliau bersabda, "*Salah seorang dari kalian menggigit saudaranya yang lain seperti halnya kuda jantan yang menggigit, tidak ada denda bagimu.*"[239]

Penjelasan:

Imam Asy-Syafi'i menggunakan hadits ini secara tekstual. Oleh sebab itu, dia tidak mewajibkan jaminan dalam kasus seperti ini ketika ada orang menggigit tangan orang lain, kemudian orang yang digigit mencabut tangannya, hingga gigi orang yang menggigit rusak. Hal itu berlaku apabila pihak yang digigit tidak bisa melepaskan tangannya dengan cara yang mudah seperti menyibak jenggotnya atau memukul rahangnya agar bisa terlepas. Kemudian ketika giginya rusak maka tidak ada kewajiban pembayaran jaminan. Selain madzhab Asy-Syafi'i

---

239 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibun Majah dan Ahmad.
Redaksi yang diriwayatkan oleh Muslim adalah, قَاتَلَ يَعْلَى بْنُ مُنْيَةَ أَوِ ابْنِ أُمَيَّةَ رَجُلاً، فَعَضَّ أَحَدُهُمَا ... "Ya'la bin Munayyah atau Ibnu Umayyah memerangi seorang pria, kemudian salah satu dari keduanya menggigit ...".

berpendapat lain, yaitu memberikan ketetapan jaminan atas gigi yang rusak.

Hadits ini jelas berpihak pada madzhab Asy-Syafi'i. adapun pembatasan dengan tidak adanya cara lain kecuali cara tersebut, bisa saja disimpulkan dari kaidah umum (*qawa'id kulliyah*). Kalau tangannya hanya bisa dilepaskan dengan cara memukul anggota tubuh si penggigit yang lain, seperti menghantam perut dan memeras buah zakar, maka ulama berbeda pendapat. Ada yang mengatakan, orang yang digigit boleh melakukan itu. Ada juga yang berpendapat, dia tidak mempunyai sasaran lain kecuali mulut.

Apabila qiyas menetapkan harus memberikan jaminan, maka bisa ditanggapi bahwa *nash* tersebut berkaitan dengan kasus pengrusakan dengan cara pencabutan tangan dari mulut, sehingga kita tidak bisa menganalogikannya kepada yang lain. Namun apabila kaidah yang ada mengindikasikan bahwa adanya peluang untuk memberikan jaminan dan tidak ada kemungkinan tanpa jaminan, sementara kita mengharuskan bahwa hanya bisa dibayar dalam kasus sasaran selain mulut, maka itu menguat setelah kaidah kasus pencedaraan mulut disamakan dengan kasus lainnya.

٣٤٨- عَنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ -رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى- قَالَ: حَدَّثَنَا جُنْدُبٌ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ، وَمَا نَسِينَا مِنْهُ حَدِيثاً، وَمَا نَخْشَى أَنْ يَكُونَ جُنْدُبٌ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ فَجَزِعَ، فَأَخَذَ سِكِّيناً فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَأَ الدَّمُ حَتَّى مَاتَ. قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: عَبْدِي بَادَرَنِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ.

348. Diriwayatkan dari Al Hasan bin Abu Al Hasan Al Bashri *rahimahullah*, dia berkata: Jundub menceritakan kepada kami di masjid ini, sedangkan kami tidak pernah melupakan satu hadits pun dan kami tidak khawatir Jundub berdusta atas nama Rasulullah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Dulu, di generasi sebelum kalian ada seorang pria yang terluka, kemudian dia takut hingga mengambil sebilah pisau lalu memotong tangannya sendiri. Akibatnya darah tak kunjung berhenti mengalir hingga dia pun menemui ajal. Allah* ﷻ *berfirman, 'Hambaku telah mendahului-Ku dengan membunuh dirinya, maka aku haramkan surga kepadanya!*'"[240]

Penjelasan:

Al Hasan bin Abu Al Hasan, *kunyah*-nya adalah Abu Sa'id. Dia termasuk tokoh senior generasi tabiin, pemimpin umat Islam, ulama terkemuka, dan ahli zuhud yang dipandang. Dia juga memiliki banyak kelebihan.

Jundub adalah Ibnu Abdullah bin Sufyan Al Bajali Al Alaqi. Al Alaqi berasal dari kata Al Alaq yang berarti lembah dari Bajilah. Ada juga yang menisbatkannya ke kakeknya, yaitu Jundub bin Sufyan. Julukannya adalah Abu Abdillah. Dia dulu tinggal di Kufah kemudian pindah ke Bashrah.

Redaksi وَحَزَّ يَدَهُ maksudnya adalah, dia memotong tangannya.

Redaksi رَقَأَ الدَّمُ maksudnya adalah, darahnya berhenti.

Hadits ini menimbulkan dua permasalahan, yaitu:

Pertama, redaksi بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ "hamba-Ku mendahului Aku dengan membunuh dirinya" berkaitan dengan ajal. Arti dari ajal itu

---

[240] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam, baik secara *mu'allaq* dan *maushul*, dan Muslim.

sendiri adalah waktu atau batas hidup. Contohnya, بَلَغَ أَجَلَهُ artinya adalah waktunya telah sempurna dan saatnya telah tiba. Tidak semua waktu disebut ajal. Setiap orang yang meninggal dengan sebab apa pun pasti berdasarkan ajalnya. Allah ﷻ telah mengetahui bahwa seseorang pasti meninggal dengan sebab yang disebutkan dan apa yang telah Allah ketahui itu tidak bisa dirubah dan diamandemen lagi. Oleh sebab itu, redaksi di atas perlu ditafsirkan, karena terkadang menimbulkan penafsiran bahwa ajal itu datangnya belakangan dari waktu yang dimaksud, kemudian dimajukan oleh seseorang.[241]

Kedua, redaksi حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ "Aku mengharamkan surga untuknya" berakitan dengan orang yang berpendapat dengan ancaman permanen. Ini ditafsirkan oleh yang lain dengan pengharaman surga dengan kondisi tertentu, seperti pembatasan dengan waktu. Contohnya pernyataan bahwa dia tidak akan masuk surga bersama orang-orang terdahulu. Atau ini ditafsirkan oleh mereka dengan melakukannya sebagai alat pembenaran, kemudian dikufuri sehingga yang bersangkutan abadi dengan kekufurannya bukan karena pembunuhan dirinya sendiri.

Hadits ini sebenarnya landasan hukum dalam permasalahan bunuh diri, baik manusia maupun lainnya. Sebab diri seseorang itu bukan milik manusia, sehingga dia boleh memperlakukannya seperti yang diinginkannya.

---

241 Ini sebenarnya tidak ada masalah seperti yang terlihat, karena pria yang disebutkan di atas mendahului ajal yang telah ditentukan, dan putus asa dari rahmat Allah agar bisa sembuh kembali.

KITAB HUDUD

٣٤٩- عَنْ أَنسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَدِمَ نَاسٌ مِنْ عُكْلٍ -أَوْ عُرَيْنَةَ- فَاجْتَوَوُا الْمَدِينَةَ، فَأَمَرَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلِقَاحٍ، وَأَمَرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَبْوَالِهَا وَأَلْبَانِهَا فَانْطَلَقُوا. فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِيَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْتَاقُوا النَّعَمَ، فَجَاءَ الْخَبَرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ. فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِيءَ بِهِمْ، فَأَمَرَ بِهِمْ: فَقُطِّعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ، وَسُمِرَتْ أَعْيُنُهُمْ، وَتُرِكُوا فِي الْحَرَّةِ يَسْتَسْقُونَ، فَلَا يُسْقَوْنَ.

قَالَ أَبُو قِلَابَةَ: فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ، وَحَارَبُوا اللهَ وَرَسُولَهُ.

349. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Suatu ketika sejumlah orang dari Ukl atau Urainah datang, kemudian mereka mengidap penyakit yang menyerang perut di Madinah. Lalu Nabi ﷺ memerintahkan agar menghadirkan unta yang sedang menyusui untuk mereka dan memerintahkan orang-orang Ukl itu mengonsumsi air kencing dan susu unta tersebut. Setelah itu mereka pun beranjak. Tatkala mereka kembali sehat, mereka membunuh pengembala yang ditugaskan Nabi ﷺ dan membawa hewan ternak. Ketika berita itu sampai kepada Nabi ﷺ di awal siang hari, beliau langsung mengirim orang untuk mengejar mereka. Manakala siang hari telah terik, orang-orang Ukl itu pun dibawa kemudian beliau memerintahkan agar mereka

dihukum. Tangan dan kaki mereka dipotong secara silang, mata mereka dicungkil dan dibiarkan di padang pasir hingga mereka meminta diberi minuman namun tidak kunjung diberi minum."

Abu Qilabah berkata, "Mereka itulah orang-orang yang mencuri, membunuh, menjadi kafir setelah beriman dan memerangi Allah serta Rasul-Nya." (HR. Jamaah).

Penjelasan:

Hadits ini dijadikan sebagai dalil yang menegaskan status halal kencing unta, karena dibolehkan meminumnya. Kalangan yang berpendapat bahwa kencing unta itu najis berargumen bahwa hal itu dibolehkan karena digunakan untuk berobat dan itu juga dibolehkan untuk semua jenis najis kecuali khamer (baca: miras dan narkoba).

Namun pendapat ini dibantah oleh pendapat pertama bahwa seandainya kencing unta dilarang untuk dikonsumsi maka berobat dengannya pun dibolehkan. Karena Allah ﷻ tidak menciptakan obat atau penawar penyakit untuk umat Islam dari benda yang diharamkan-Nya. Dalam hadits ini pun telah terjadi mutilasi terhadap mereka dan ulama pun berbeda pendapat dalam masalah tersebut. Ada yang berpendapat, hadits itu di-*nasakh* dengan *hudud* (hukuman syariah islamiyah).

Diriwayatkan dari Qatadah bahwa dia berkata: Muhammad bin Sirin menceritakan kepadaku bahwa itu terjadi sebelum *hudud* diturunkan.

Setelah membawakan kisah orang-orang Ukl tersebut, Ibnu Syihab berkata, "Mereka menyebutkan bahwa Rasulullah ﷺ melarang tindakan *mutslah* (mutilasi) yang disinggung dalam surah Al Maa`idah, '*Sesungguhnya balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya*' dan ayat selanjutnya setelah kejadian tersebut."

Muhamamd bin Al Fadhl meriwayatkan dengan sanad *shahih* hingga ke Ibnu Sirin, dia berkata, "Kondisi orang-orang Uraniyyin tersebut terjadi sebelum ayat *hudud* yang diturunkan Allah ﷻ dalam surah Al Maa`idah berkenaan dengan kondisi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasulullah ﷺ, bahwa mereka boleh dibunuh atau disalib. Kondisi orang-orang Uraniyyin tersebut di-*nasakh* dengan ayat yang menjelaskan penegakan sanksi *hudud* terhadap mereka."

Dalam hadits yang diriwayatkan dari Abu Hamzah, dari Abdul Karim, bahwa dia pernah ditanya tentang kencing unta? Dia menjawab, "Sa'id bin Jubair menceritakan kepadaku tentang orang-orang yang memerangi Allah dan Rasulullah...." Selanjutnya dia menyebutkan redaksinya dan di bagian akhir dia menyebutkan, "Nabi ﷺ tidak pernah melakukan tindakan mutilasi sebelum dan sesudahnya. Beliau pun melarang mutilasi, dan bersabda, '*Jangan kalian membunuh dengan cara mutilasi barang sidikit pun*'."

Dalam riwayat Ibrahim bin Abdurrahman yang berasal dari Muhammad bin Al Fadhl Ath-Thabari dengan sanad yang menyebutkan Musa bin Ubaidah Ar-Rabadzi dengan sanad-nya hingga sampai ke Jarir bin Abdullah Al Bajali ... dan di bagian akhirnya dia menyebutkan, "Setelah itu Rasulullah ﷺ membenci mencungkil mata. Tak lama kemudian Allah ﷻ menurunkan ayat

إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا

'*Sesungguhnya balasan bagi orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan berusaha melakukan kerusakan di atas bumi ...*'." (Qs. Al Maa`idah [5]: 33)

Ibnu Al Jauzi pun meriwayatkan sebuah hadits dalam kitabnya dari riwayat Shalih bin Rustum, dari Katsir bin Syinzhir, dari Al Hasan, dari Imran bin Hushain, dia berkata, "Setiap kali Rasulullah ﷺ berdiri di

tengah-tengah kami untuk berkhutbah, beliau memerintahkan kami bersedekah dan melarang kami melakukan mutilasi."

Ibun Al Jauzi pun berkata, "Ibnu Syahin berkata, 'Hadits ini menghapus semua ketetapan hukum mutilasi yang pernah dipraktekkan dalam Islam'."

Ibnu Al Jauzi berkata, "Pernyataan *nasakh* di sini perlu penjelasan sejarah. Ada sebagian ulama yang mengatakan bahwa Nabi ﷺ mencungkil mata orang-orang Uraniyyin ketika itu karena mereka mencungkil mata para pengembala yang ditugaskan beliau. Oleh karena itu, beliau mengqishash mereka seperti yang mereka lakukan terhadap para pengembala itu."

Menurutku, di sini masih ada sisi yang kurang, karena hadits tersebut berkaitan dengan tindakan mutilasi dari beberapa aspek dan dengan segala bentuknya. Memang benar hadits tersebut berkaitan dengan qishash terhadap tindakan mereka mencungkil mata para pengambala, namun apa yang dilakukan dengan realita mutilasi yang terjadi? Ini perlu dijawab.

Aku melihat riwayat yang berasal dari Az-Zuhri berkenaan dengan kisah orang-orang Uraniyyin bahwa mereka membunuh Yasar *maula* Rasulullah ﷺ, kemudian mereka membunuhnya dengan cara mutilasi. Seandainya Ibnu Al Jauzi menyebutkan hal ini, tentunya lebih pas untuk maksud yang dikemukakannya, yaitu mencungkil mata, padahal setelah itu masih perlu ditinjau lagi sebagian yang diceritakan dalam kisah itu.

"Ukl" dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ain*, harakat *sukun* pada huruf *kaf* dan akhirnya *lam*.

"Uruinah" dibaca dengan harakat *dhammah* pada huruf *ain*, harakat *fathah* pada huruf *ra'*, harakat *sukun* pada huruf akhir, selanjutnya huruf *nun*. Ada ulam yang berpendapat bahwa mereka

adalah kelompok orang yang berasal dari suku Sulaim, Bajilah dan Urainah.

Kata اللِّقَاحُ artinya adalah, unta yang memiliki air susu melimpah.

٣٥٠- عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُتْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، أَنَّهُمَا قَالاَ: إِنَّ رَجُلاً مِنَ الأَعْرَابِ أَتَى رَسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَنْشُدُكَ اللهَ إِلاَّ قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ. فَقَالَ الْخَصْمُ الآخَرُ -وَهُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ- نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ، وَأْذَنْ لِي. فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قُلْ، فَقَالَ: إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفاً عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِهِ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ، فَافْتَدَيْتَ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَوَلِيدَةٍ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّمَا عَلَى ابْنِي جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ، وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللهِ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ عَلَيْكَ وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ. وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ -لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ- عَلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا، فَغَدَا عَلَيْهَا، فَاعْتَرَفَتْ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَتْ.

350. Diriwayatkan dari Ubaidillah bin Abdillah bin Utbah bin Mas'ud, dari Abu Hurairah dan Zaid bin Khalid Al Juhani ﷺ, keduanya berkata, "Suatu ketika seorang pria badui datang menemui Rasulullah ﷺ lalu berkata, 'Wahai Rasulullah, aku memintamu karena Allah agar engkau memberikan putusan hukum terhadap perkara kami berdasarkan Al Qur`an'. Kemudian orang yang menjadi lawan perkaranya —orang yang lebih paham hukum darinya— berkata, 'Ya,

berilah putusan hukum terhadap perkara kami berdasarkan Al Qur`an dan izinkanlah aku (untuk berbicara)'. Mendengar itu Nabi ﷺ berkata, '*Bicaralah*'. Pria yang menjadi lawan perkaranya berkata, 'Sebenarnya putraku pernah disewa oleh orang ini, kemudian dia berzina dengan istrinya dan aku diberitahukan bahwa putraku dijatuhi hukuman rajam. Makanya, aku membayar dendanya sebesar seratus ekor domba dan seorang budak wanita. Setelah itu aku berkonsultasi dengan ahli ilmu kemudian mereka memberitahukan kepadaku bahwa putraku sebenarnya dikenakan sanksi hukuman dera sebanyak seratus kali dan diasingkan selama satu tahun, sedangkan istrinya itu dijatuhi hukuman rajam?!' Mendengar itu Rasulullah ﷺ bersabda, '*Demi jiwaku yang berada di tangan-Nya, sungguh aku benar-benar akan memberi keputusan hukum untuk perkara kalian berdua berdasarkan Al Qur`an. Budak wanita dan domba dikembalikan kepadamu, sedangkan putramu itu dijatuhi hukuman dera seratus kali dan diasingkan selama satu tahun. Wahai Unais (seorang pria yang berasal dari suku Aslam), berangkat dan temui wanita tersebut. Jika dia mengaku telah berzina, maka rajamlah!*' Unais kemudian berangkat menemui wanita itu lalu wanita itu mengaku. Setelah itu Rasulullah ﷺ memerintahkan agar wanita tersebut dirajam."[242]

Penjelasan:

Kata الْعَسِيْفُ artinya adalah orang yang disewa.

Redaksi إِلاَّ قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللهِ "kecuali engkau memberikan keputusan hukum untuk perkara kami berdasarkan Al Qur`an" menggunakan kata Al Qur`an secara khusus dan bisa juga diartikan dengan ketetapan hukum Allah secara mutlak. Penafsiran yang baik

---

242 HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

adalah memaknainya dengan ketetapan hukum Allah karena di sini menyinggung masalah pengasingan dan itu tidak dinyatakan secara tekstual dalam Al Qur`an. Hanya saja ketetapan hukum itu disimpulkan dari perintah Allah untuk taat kepada Rasulullah ﷺ dan meneladani beliau.

Redaksi وَأْذَنْ لِي "dan izinkanlah aku (berbicara)" ini merupakan ungkapan yang beretika dalam membangun komunikasi dengan orang yang lebih tua dan senior.

Redaksi كَانَ عَسِيفًا "dia dulu adalah orang yang disewa" maksudnya adalah, disewa atau dipekerjakan.

Redaksi فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ "kemudian aku membayar dendanya" maksudnya adalah, menebus denda putranya dari sanksi hukuman rajam. Ini merupakan dalil syar'i yang menegaskan ketetapan hukuman pengasingan disertai dengan sanksi dera. Namun ulama madzhab Hanafi berbeda pendapat dalam masalah ini, dengan berargumen bahwa sanksi pengasingan tidak disebutkan dalam Al Qur`an. Selain itu, penambahan yang digabungkan pada *nash* (Al Qur`an) adalah *nasakh*, sementara me-*nasakh* ketetapan hukum Al Qur`an dengan hadits *ahad* tidak boleh. Sementara ulama madzhab yang lain berpendapat yang kontra dengan mereka, yakni penambahan pada *nash* adalah *nasakh*. Permasalahan ini telah ditetapkan atau dikukuhkan dalam ilmu Ushul.

Redaksi فَسَأَلْتُ أَهْلَ عِلْمٍ "aku kemudian berkonsultasi dengan ahli ilmu" merupakan dalil yang menegaskan bahwa kita sebaiknya berkonsultasi dengan ulama atau ahli ketika ada hukum yang tidak jelas atau merasa sanksi terhadap satu ketetapan hukum. Selain itu, ini juga merupakan dalil yang menegaskan bahwa itu adalah fatwa yang dikeluarkan di zaman Rasulullah ﷺ; dalil untuk mengaitkan sesuatu dengan situasi kondisi. Sebuah ketetapan hukum pada asalnya

merupakan lanjutan dari ketetapan-ketetapan hukum yang telah ada, meskipun bisa saja dihilangkan di zaman Nabi ﷺ dengan cara *nasakh.*

Redaksi رَدٌّ عَلَيْكَ "dikembalikan kepadamu" maksudnya adalah, denda yang telah dibayar itu tidak diterima atau dikembalikan lagi. Di sini redaksi yang digunakan adalah pola *mashdar* yang digunakan untuk makna *ism maf'ul* (obyek). Ini merupakan dalil yang menegaskan bahwa sesuatu yang diambil atau diberikan dengan cara penetapan yang tidak benar wajib dikembalikan dan tidak boleh dimiliki. Dengan ini semakin jelas sisi kelemahan argumen yang digunakan oleh ulama madzhab Asy-Syafi'i dalam beberapa akad atau kontrak yang rusak, seperti: dua pihak yang saling berperkara dibolehkan memanfaatkan barang miliknya, dan itu menjadi sebab bolehnya barang tersebut digunakan.

Selain itu, hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa ungkapan atau pernyataan yang digunakan dalam situasi meminta fatwa dibolehkan dalam menegakkan sanksi hukum atau ta'zir. Sebab, dalam hadits pria tersebut menuduh istrinya telah berzina, namun Nabi ﷺ tidak langsung memerintahkan untuk menghukum pria itu karena telah melemparkan tuduhan berzina. Awalnya, dia mengelak dari hal itu. Hadits ini juga menegaskan ketetapan hukuman rajam dan pemberian wewenang menegakkan sanksi hukum untuk pemimpin. Bisa juga disimpulkan bahwa pengakuan yang dibuat satu kali cukup menjadi alat bukti untuk menjatuhkan sanksi hukuman. Karena Nabi ﷺ menetapkan hukuman rajam bagi istri yang berzina itu dengan pengakuan yang dibuatnya tanpa ada keterpaksaan dan di sini tidak ada pembatasan bilangan atau jumlah orang yang membuat pengakuan. Dengan redaksi ini juga digunakan sebagai dalil yang mengukuhkan ketidakbolehan menggabungkan sanksi dera dan rajam sekaligus, karena dalam hadits di atas Unais tidak menyebutkannya dan tidak pernah diperintahkan Nabi ﷺ kepadanya.

٣٥١- عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عُقْبَةَ بْنِ مَسْعُودٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَزَيْدِ بْنِ خَالِدٍ الْجُهَنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالاَ: سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الأَمَةِ إِذَا زَنَتْ وَلَمْ تُحْصَنْ؟ قَالَ: إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ إِنْ زَنَتْ فَاجْلِدُوهَا، ثُمَّ بِيعُوهَا وَلَوْ بِضَفِيرٍ.

351. Diriwayatkan dari Ubaidullah bin Abdullah bin Utbah bin Mas'ud, dari Abu Hurairah dan Zaid bin Khalid Al Juhani ﷺ, keduanya berkata, "Nabi ﷺ pernah ditanya tentang kasus budak wanita yang belum menikah melakukan perzinahan, beliau menjawab, '*Kalau budak wanita itu berzina maka deralah. Kalau dia berzina lagi maka deralah. Kalau dia berzina lagi maka deralah, kemudian juallah meskipun hanya seharga tali*.'"

Ibnu Syihab berkata, "Aku tidak tahu, apakah setelah kali ketiga atau kali keempat."[243]

Dhafir artinya adalah tali.

Penjelasan:

Hadits ini digunakan sebagai dalil yang menegaskan pemberlakuan sanksi hukuman bagi budak seperti yang diberlakukan bagi orang merdeka. Makna yang menjelaskan pemberlakuan sanksi hukuman oleh seorang majikan kepada budaknya juga tercakup dalam hadits ini, meskipun tidak kuat.

Selain itu, hadits ini menjelaskan hukum budak wanita yang belum menikah. Al Qur`an telah menyinggung hukuman budak wanita yang belum menikah apabila berzina. Jumhur ulama berpendapat bahwa apabila budak wanita itu belum menikah maka dia dijatuhi sanksi

---

[243] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang berbeda, Muslim, An-Nasa`i, dan Ahmad.

hukuman. Sedangkan menurut riwayat yang dinukil dari Ibnu Abbas tentang budak laki-laki dan wanita, dia berkata, "Apabila budak laki-laki dan perempuan belum menikah, maka tidak ada sanksi hukuman bagi keduanya. Namun jika keduanya telah menikah maka keduanya dikenakan sanksi separuh hukuman orang merdeka, yaitu lima puluh kali dera."

Sebagian ulama berpendapat bahwa Thawus dan Abu Ubaid juga berpendapat seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Abbas.

Inilah pendapat yang dianut oleh kalangan yang berpedoman pada konteks Al Qur`an, yaitu firmannya,

فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ

"*Dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separuh hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 24)

Hanya saja adalah madzhab jumhur yang paling *rajih* dalam masalah ini, sebab hadits ini menegaskan kewajiban melaksanakan hukuman dera bagi wanita yang belum menikah. Namun dalam hadits yang lain terbukti bahwa sanksi hukuman diberlakukan, atau disimpulkan dari redaksi kalimat, maka itu lebih didahulukan daripada konteks hadits.

Kata الضَّفِيْرُ artinya adalah tali.

Sebagian ulama menyebutkan bahwa redaksi فَلْيَبِعْهَا وَلَوْ بِضَفِيْرٍ "maka juallah budak wanita itu meskipun seharga tali" merupakan dalil yang menegaskan bahwa zina merupakan aib pada budak. Oleh karena

itu, harga atau nilai jualnya diturunkan. Ada juga ulama yang berpendapat bahwa ini merupakan dalil yang membolehkan menjual barang yang dilarang untuk dijual menurut syari'ah (budak) agar tidak ada pihak yang dirugikan.

Pendapat pertama yang dikemukakan dalam masalah ini perlu ditinjau lagi, karena bisa saja yang dimaksud adalah menjual budak wanita itu, meskipun harga atau nilai jualnya turun seharga seutas tali. Dengan demikian itu menjadi informasi yang berkaitan dengan kondisi realita, bukan pemberitahuan tentang sebuah ketetapan hukum syar'i. tentunya, orang yang mengetahui budak wanita yang melakukan perzinahan berulang kali maka nilainya menjadi turun drastis dalam pandangannya.

Sedangkan pendapat kedua juga perlu ditinjau ulang, karena bisa jadi aib tersebut berdampak pada penurunan nilai budak tersebut dalam pandangan masyarakat, sehingga penjualannya dalam kondisi harga turun itu merupakan jual beli dengan harga yang sepadan, bukan jual beli yang tidak mengandung unsur penipuan masyarakat

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa yang diperintahkan adalah sanksi hukuman yang berkaitan dengan budak wanita tersebut, bukan jenis hukuman *ta'zir* maupun penjara. Dinukil dari Abu Tsaur bahwa hadits ini menetapkan kewajiban pemberlakukan sanksi hukuman dan kewajiban menjual budak yang melakukan zina, serta tidak boleh mempertahankan budak yang terbukti telah melakukan perzinaan sebanyak empat kali.

Ada juga yang mengatakan bahwa hadits ini merupakan isyarat tetang pemberitahuan pihak penjual kepada pihak pembeli perihal aib yang terdapat pada barang yang dijual, karena nilai jualnya bisa berkurang ketika ditemukan ada cacat pada barang yang dijual. Kalau tidak ada aib yang ditemukan maka harganya tetap normal. Namun ini perlu ditinjau ulang.

Ada juga yang berpendapat bahwa hadits ini mensinyalir bahwa apabila sanksi hukuman tidak mengenai sasaran yang dituju, maka tidak perlu diberlakukan. Apabila hal itu wajib seperti halnya sanksi hukuman, maka pengabaian syarat pun berlaku dalam kewajibannya terhada majikan, sementara dia adalah orang yang berkuasa. Sebab salah satu dari dua hal harus terjadi, yaitu tidak memberlakukan sanksi hukuman, namun tidak ada bukti yang menguatkan status wajibnya, dan menghilangkan syarat wajib, yaitu yang mempunyai barang. Dengan demikian itu bisa dipastikan. Oleh karena itu, tidak dikatakan bahwa tinggalkan budak itu atau berlakukan sanksi hukuman kepadanya setiap kali pelanggaran yang sama dilakukan, dengan alasan yagn telah dikemukakan tadi. *Wallahu a'lam.*

Jadi, berdasarkan hal ini maka hukuman *ta'zir* yang tidak mengenai sasaran atau tidak bermanfaat tidak masuk dalam kategori ini, sebab itu bukan perbuatan wajib, sehingga boleh saja ditinggalkan atau diabaikan.

٣٥٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ: أَتَى رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ- فَنَادَاهُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي زَنَيْتُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ. فَتَنَحَّى تِلْقَاءَ وَجْهِهِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي زَنَيْتُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، حَتَّى ثَنَّى ذَلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعَ مَرَّاتٍ. فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ: دَعَاهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: أَبِكَ جُنُونٌ؟ قَالَ: لاَ. قَالَ: فَهَلْ أُحْصِنْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُمُوهُ.

قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ. سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ يَقُولُ: كُنْتُ فِيمَنْ رَجَمَهُ، فَرَجَمْنَاهُ بِالْمُصَلَّى، فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ هَرَبَ، فَأَدْرَكْنَاهُ بِالْحَرَّةِ، فَرَجَمْنَاهُ.

352. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa dia berkata, "Suatu ketika seorang pria dari kalangan umat Islam datang menemui Rasulullah ﷺ yang ketika itu sedang berada di masjid. Pria itu kemudian berseru, 'Wahai Rasulullah, aku sungguh telah berzina'. Mendengar itu beliau langsung berpaling darinya, kemudian menyingkir dari hadapannya. Pria itu berkata lagi, 'Wahai Rasulullah, aku sungguh telah berzina'. Beliau kembali berpaling darinya hingga pria itu mengulangi perkataannya itu sebanyak empat kali. Tatkala ada empat orang saksi yang memberikan kesaksian terhadap perbuatan pria itu, Rasulullah ﷺ langsung memanggilnya lalu berkata, '*Apakah kamu sudah gila?* Pria itu menjawab, 'Tidak'. Beliau bertanya lagi, '*Apakah engkau telah menikah?* Pria itu menjawab, 'Ya'. Rasulullah ﷺ kemudian bersabda, '*Bawalah pria ini dan rajamlah*'."

Ibnu Syihab berkata, "Abu Salamah bin Abdurrahman kemudian mengabarkan kepadaku, bahwa dia mendengar Jabir bin Abdullah, dia berkata, 'Aku termasuk orang yang merajam pria tersebut. Saat itu kami merajamnya di mushalla. Tatkala batu mengenainya, dia pun melarikan diri. Kemudian kami menangkapnya di padang pasir, lalu kami merajamnya'."[244]

Penjelasan:

---

244 HR. Al Bukhari di beberapa tempat, Muslim dan Ahmad.
Mushallah di sini adalah tempat pelaksanaan shalat jenazah. Oleh karena itu, Muslim dalam riwayat lain mengatakan, "di Baqi' Qarqad" yaitu tempat pelaksanaan shalat jenazah yang berada di Madinah.

Pria yang dimaksud adalah Ma'iz bin Malik. Jabir bin Samurah, Abdullah bin Abbas, Abu Sa'id Al Khudri dan Buraidah bin Al Hushaib Al Aslami meriwayatkan kisahnya.

Ulama madzhab Hanafi berpendapat bahwa pengakuan zina sebanyak empat kali merupakan syarat diberlakukannya sanksi hukuman. Mereka juga berpendapat bahwa Nabi ﷺ ketika itu sengaja menangguhkan pelaksanaan sanksi hukuman hingga pria itu mengaku untuk kali keempat sebab hal itu sebelumnya belum wajib. mereka pun berargumen bahwa seandainya beliau mengharuskan pemberlakuan sanksi hukuman dengan pengakuan satu kali maka beliau tidak akan menangguhkan sesuatu yang bersifat wajib.

Redaksi فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ "tatkala bersaksi atas dirinya sebanyak empat kali" mengindikasikan bahwa kesaksian empat kali itu merupakan alasan hukum (*illat* hukum).

Madzhab yang dianut oleh Asy-Syafi'i dan Malik serta orang-orang yang mengikuti mereka berpendapat bahwa pengaku satu kali yang dilakukan oleh pelaku zina sudah bisa digunakan untuk memberlakukan suatu hukuman, sebagai bentuk analogi terhadap semua hak atau kewajiban. Ini seolah-olah mengesankan bahwa mereka tidak sependapat bahwa sanksi hukuman tidak ditangguhkan hingga lengkap empat kali pengakuan, seperti yang dikemukakan oleh ulama madzhab Hanafi. Ini juga masuk dalam kategori verifikasi dan penelitian karena adanya sebab, karena hukum dibangun di atas pencegahan untuk meninggalkannya dan menolaknya dengan hal syubhat.

Hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa hakim diperintahkan untuk menanyakan realita yang terjadi untuk memenuhi informasi yang dibutuhkannya dalam menetapkan atau memberi keputusan hukum. Tindakan ini termasuk kewajiban hakim yang harus dijalankan, karena Nabi ﷺ menanyakan status kewarasan pria tersebut untuk mengecek kenormalannya dan juga menanyakan status sosialnya

untuk menetapkan jenis sanksi hukuman, seperti rajam atau dera. Ini harus dilakukan oleh hakim, karena sanksi hukuman zina ada dua, yaitu dera atau rajam. Salah satu sanksi hukuman ini tidak mungkin diputuskan kalau latar belakangnya belum diketahui dan dicek validitasnya.

Redaksi أَبِكَ جُنُوْنٌ "*apakah kamu sudah gila?*" bisa saja dipertanyakan, sehingga dikatakan bahwa pengakuan orang gila tidak bisa dijadikan sebagai pedoman atau tolak ukur. Seandainya pelakunya gila maka pernyataan إِنَّهُ لَيْسَ بِهِ جُنُوْنٌ "dia sebenarnya tidak gila" tidak berguna. Jadi, apa hikmah di balik pertanyaan itu? Bahkan bertanya kepada pihak yang lain dari kalangan yang dikenalnya lebih berpengaruh.

Jawabannya adalah, ada riwayat yang menyebutkan bahwa beliau telah bertanya kepada orang lain tentang kasus tersebut.[245] Dengan asumsi ini maka pertanyaan yang dikemukakan Nabi ﷺ itu berfungsi untuk menverifikasi kondisi kebenaran dan kewarasan pelakunya, sehingga bisa dijadikan sebagai bukti penguat, tidak hanya berdasarkan pengakuan tidak gila semata.

Selain itu, hadits ini merupakan dalil yang menjelaskan bahwa imam atau pihak yang berwenang boleh mendelegasikan atau menyerahkan pelaksanaan sanksi hukuman kepada pihak lain (yang dipercaya atau kredibel). Redaksi hadits ini menegaskan bahwa Nabi ﷺ tidak menghadiri pelaksanaan sanksi hukuman tersebut. Oleh sebab itu,

---

[245] Dalam riwayat Buraidah yang diriwayatkan oleh Muslim disebutkan bahwa beliau bertanya, "*Apakah pria itu sudah gila?*" kemudian diberitahukan bahwa dia itu tidak gila. Dalam redaksi yang lain disebutkan, "Setelah itu beliau mengirim utusan ke kaumnya, kemudian mereka berkata, 'Yang kami tidak tahu tentang jati diri pria itu adalah, dia itu orang waras dari kalangan orang-orang baik kami '."
Sedangkan hadits Abu Sa'id menyebutkan, "Kami tidak mengetahui pria itu bermasalah." Semua riwayat ini bisa digabungkan sehingga kesimpulannya adalah, Nabi ﷺ bertanya kepada pelakunya terlebih dahulu, kemudian bertanya kepada orang lain sebagai sikap kehati-hatian.

disimpulkan bahwa imam atau pemimpin tidak perlu menghadiri pelaksanaan sanksi hukuman rajam, meskipun ulama fikih menganjurkan agar imam atau pemimpin memulai rajam terlebih dahulu ketika sebuah kasus perzinaan terbukti dengan pengakuan pelaku. Si pelaku bersaksi apabila perbuatannya itu dikuatkan dengan bukti. Ini mengesankan seolah-olah karena imam atau pemimpin ditugaskan untuk mencari bukti dan berhati-hati dalam membuktikan sebuah kasus, maka dikatakan kepada si pelaku, "Mulailah!" agar itu menjadi peringatan agar tidak bersikap lunak dalam menetapkan sanksi hukuman dan motivasi untuk lebih teliti dalam verifikasi.

Redaksi فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ الْحِجَارَةُ "ketika batu mengenai dirinya" maksudnya adalah, dia tidak kuat lagi menahan lemparan batu. Ada juga yang mengartikannya, dia merasakan kesakitan yang perih.

Redaksi هَرَبَ "dia pun melarikan diri" merupakan dalil yang menegaskan bahwa pelaku zina yang dihukum tidak boleh dipendam.

٣٥٣- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: إِنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرُوا لَهُ: أَنَّ امْرَأَةً مِنْهُمْ وَرَجُلاً زَنَيَا. فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَاةِ، فِي شَأْنِ الرَّجْمِ؟ فَقَالُوا: نَفْضَحُهُمْ وَيُجْلَدُونَ. قَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلامٍ: كَذَبْتُمْ، فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَتَوْا بِالتَّوْرَاةِ فَنَشَرُوهَا، فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا. فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللهِ بْنُ سَلامٍ: ارْفَعْ يَدَكَ. فَرَفَعَ يَدَهُ، فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَقَالَ: صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ، فَأَمَرَ

بِهِمَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرُجِمَا. قَالَ: فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ: يَجْنَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ.

قَالَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: الرَّجُلُ الَّذِي وَضَعَ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ عبدُ اللهِ بنُ صُوريا.

353. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Sungguh orang-orang Yahudi pernah datang menemui Rasulullah ﷺ. Kemudian mereka menceritakan kepada beliau bahwa seorang wanita dari bangsa mereka telah berzina dengan seorang pria. Mendengar itu Rasulullah ﷺ berkata kepada mereka, '*Apa yang kalian temukan dalam kitab Taurat berkenaan dengan sanksi hukuman rajam?* Mereka menjawab, 'Kami memperlihatkan aib mereka dan mereka didera'. Mendengar itu Abdullah bin Salam berkata, 'Kalian bohong. Di dalam Taurat ada ayat rajam'. Mereka kemudian menghadirkan Taurat, lalu membukanya. Salah satu dari mereka kemudian meletakkan tangannya di atas ayat rajam, lalu membaca bagian sebelum dan sesudah ayat rajam tersebut. Melihat itu Abdullah bin Salam berkata, 'Angkat tanganmu!' Pria Yahudi itu kemudian mengangkat tangannya. Ternyata, di dalam Taurat ada ayat rajam. Pria Yahudi itu kemudian berkata, 'Dia (Abdullah bin Salam) memang benar wahai Muhammad'. Setelah itu Nabi ﷺ memerintahkan mereka berdua (pria dan wanita yang berzina itu) dirajam."

Abdullah bin Umar berkata, "Aku kemudian melihat si pria itu menutupi si wanita untuk melindunginya dari lemparan batu."

Abdullah bin Umar berkata, "Orang yang meletakkan tangannya di atas ayat rajam tersebut bernama Abdullah bin Shuriya."[246]

---

[246] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam, Muslim dan Ahmad.

Penjelasan:

Ulama fikih berbeda pendapat perihal status agama yang dianut oleh pelaku zina (maksudnya Islam), apakah itu menjadi syarat dalam kasus perzinahan orang yang sudah menikah atau tidak? Madzhab Asy-Syafi'i berpendapat bahwa status Islam tidak menjadi syarat pemberlakuan sanksi hukuman rajam, karena apabila seorang hakim memberikan putusan perzinahan yang dilakukan oleh kafir *dzimmi* yang sudah menikah, maka hukuman itu dilaksanakan. Sedangkan madzhab Abu Hanifah berpendapat bahwa status Islam merupakan syarat dalam kasus perzinahan orang yang sudah menikah. Ulama Asy-Syafi'i berargumen dengan hadits di atas. Buktinya Nabi ﷺ merajam kedua orang Yahudi yang berzina. Sedangkan ulama Hanafi berargumen bahwa beliau merajam kedua pelaku zina tersebut berdasarkan ketetapan hukum Taurat dan itu pun beliau diminta oleh pihak Yahudi ketika Nabi ﷺ datang di Madinah. Mereka pun mengaku bahwa ayat yang berkaitan dengan sanksi hukuman zina diturunkan setela itu. Oleh karena itu, hadits ini di-*nasakh* dengan ayat tersebut. Namun pengakuan ini perlu diverifikasi dengan penelitian sejarah. Maksudnya adalah pengakuan adanya *nasakh*.

Redaksi فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَجْنَأُ عَلَى الْمَرْأَةِ "aku kemudian melihat si pria itu menutupi si wanita," kata يَجْنَأُ artinya adalah, condong atau miring ke arah.

٣٥٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلاً -أَوْ قَالَ: امْرَأً- اطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنِكَ، فَحَذَفْتَهُ بِحَصَاةٍ، فَفَقَأْتَ عَيْنَهُ: مَا كَانَ عَلَيْكَ جُنَاحٌ.

354. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Seandainya seorang pria —atau wanita— muncul di hadapanmu secara tiba-tiba tanpa meminta izin kepadamu terlebih dahulu, kemudian engkau melemparinya dengan batu hingga membuat matanya cacat, maka engkau tidak dikenai sanksi apa pun.*"[247]

Penjelasan:

Asy-Syafi'i dan lainnya menggunakan hadits ini secara tekstual. Sedangkan ulama Maliki berpendapat bahwa orang tersebut tidak membidik mata orang yang muncul itu dan tidak pula yang lain. Ada juga pendapat yang mengatakan, pria yang membuat cacat mata tersebut harus membayar denda. Namun pendapat ini bertentangan dengan hadits di atas.

Alasan yang dikemukakan untuk melandasi larangan tersebut atau tindakan pencegahan adalah, الْمَعْصِيَةُ لاَ تُدْفَعُ بِالْمَعْصِيَةِ (kemaksiatan tidak boleh dibalas dengan kemaksiatan pula). Namun alasan ini sangat lemah, karena kondisi maksiat yang dimaksud terhalang atau tidak ditemukan dalam kondisi tersebut.

Ulama fikih menanggapi atau menyikapi ketetapan hukum ini secara beragam, yaitu:

Pertama: membedakan antara orang yang melihat ini berada di jalan utama, atau di ujung rumah orang yang dilihat, atau di gang (lorong) tertutup yang berada di bawah. Mereka berbeda pendapat dalam permasalahan tersebut, namun pendapat yang masyhur menyatakan bahwa tidak ada perbedaan dan mata tidak boleh melihat aurat manusia dalam kondisi apa pun. Dalam pandangan ulama madzhab Asy-Syafi'i disebutkan bahwa yang dimaksud adalah mata orang yang berdiri di dalam kepemilikan orang yang dilihat.

---

[247] HR. Al Bukhari dengan redaksi ini, Muslim dan Ahmad.

Kedua: apakah boleh melempar orang yang melihat atau mengintip sebelum melarangnya dan memperingatkannya? Ada dua pandangan madzhab Asy-Syafi'i dalam masalah ini, yaitu tidak boleh berdasarkan qiyas mencegah sejak awal dengan sesuatu yang lebih mudah, dan boleh.

Kemutlakan hadits menjelaskan kedua hal ini secara bersamaan. Artinya bahwa tidak ada perbedaan antara sikap orang yang melihat dan tidak perlu diberi peringatan terlebih dahulu. Sementara ketetapan hukum yang kedua ini mengandung sesuatu yang lebih kuat dari kemutlakan tersebut, yaitu أَنَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ كَانَ يَخْتِلِ النَّاظِرَ بِالْمِدْرَى "Nabi ﷺ pernah berputar mencari orang yang melihat atau mengintip dengan anak panah"

Ketiga: seandainya seseorang mendengar, apakah pendengaran bisa disamakan dengan melihat atau mengintip? Para ulama berbeda pendapat dalam masalah ini.

Hadits ini menjelaskan bahwa mata boleh dilempar dengan sesuatu yang ringan seperti sisir dan batu, berdasarkan redaksi فَخَذَفْتُهُ "kemudian aku melemparinya." Menurut ulama fikih, apabila mata orang yang mengintip ditusuk dengan anak panah atau dilempari dengan batu hingga membunuh orang yang mengintip, maka pembunuhan ini berkaitan dengan sanksi hukuman qishash atau diyat.

Selain itu, sikap yang diambil oleh ulama fikih adalah, apabila orang yang mengintip mempunyai mahram di dalam rumah atau ruangan atau istri atau barang, maka matanya tidak boleh dijadikan sasaran. Sebab ada ketidakjelasan hukum di sini. Ada yang berpendapat, tidak hanya cukup dengan memiliki mahram di dalam rumah atau ruangan saja, tetapi yang mencegah matanya dijadikan sasaran adalah apabila yang ada di dalam rumah atau ruangan tersebut hanya mahram orang yang mengintip atau melihat.

Keempat: apabila yang ada di dalam rumah atau ruangan hanyalah sahabatnya, maka orang tersebut boleh dilempari, kalau memang aurat orang yang dilihat tidak tertutup, dan tidak ada jaminan atau penggantian. Kalau tidak maka ada dua pandangan ulama, dimana yang paling zhahir adalah pendapat yang menyatakan bahwa mata orang yang melihat atau mengintip tidak boleh dilempari.

Kelima: apabila ada mahram di dalam rumah atau ruangan yang tertutup, maka ada dua pandangan, yaitu tidak boleh melempari matanya sebab dia tidak melihat apa pun. Namun ulama fikih berpendapat bahwa yang paling kuat adalah boleh melempari matanya karena status hadits yang mutlak dan waktu tertutup maupun tidak tertutup tidak bisa dipastikan, sehingga lebih baik pintu ditutup.

Keenam: hal itu dilakukan apabila tuan rumah tidak melakukan kekurangan. Apabila pintunya terbuka atau ada lubang yang besar atau retakan yang terbuka, kemudian seseorang melihat atau mengintip. Apabila orang yang melihat itu hanya lewat saja maka matanya tidak boleh dijadikan sasaran, namun apabila orang itu dengan sengaja berdiri, maka ada yang berpendapat, tidak boleh menyasar matanya karena ada unsur *ketidakbecusan* penghuni rumah dengan membiarkan pintu terbuka dan lubang tidak tertutup. Ada juga yang berpendapat, boleh menjadikan matanya sebagai karena telah melakukan sebuah pelanggaran. Perbedaan ini diberlakukan apabila seseorang melihat atau mengintip dari atas atap yang sama atau seorang mudzin melihat dari tempat mengumandangkan adzan. Namun pendapat yang paling kuat menurut mereka adalah boleh melempar karena tidak ada unsur kekurangan atau kealpaan dari pihak penghuni rumah.

Perlu diketahui bahwa sikap ulama fikih terhadap permasalahn ini masuk dalam kategori kemutlakan hadits, karena kadang sebuah hukum bisa digali darinya. Kalau tidak ada maka digali dari konteks

hadits yang dipahami. Ada juga yang digali dari qiyas (analogi) namun ini jarang terjadi seperti yang telah kami kemukakan tadi.

Bab Sanksi Hukuman Pencurian

٣٥٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رضي الله تَعَالَى عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَطَعَ فِي مِجَنٍّ قِيمَتُهُ -وَفِي لَفْظٍ: ثَمَنُهُ- ثَلاثَةُ دَرَاهِمَ.

355. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Nabi ﷺ menjatuhkan sanksi potong tangan dalam kasus pencurian perisai yang nilainya —dalam riwayat lain disebutkan: harganya— tiga dirham.[248]

Penjelasan:

Ulama fikih berbeda pendapat tentang nishab (batas maksimal) pencurian, baik asal maupun ukuran. Secara asal, jumhur ulama menggunakan ukuran nishab, sementara madzhab Zhahiri berpendapat lain, yaitu tidak menggunakan nishab sebagai pemberlakuan sanksi hukum potong tangan. Mereka juga tidak membedakan antara kasus pencurian yang nominalnya kecil dengan besar. Pendapat ini pun dinukil dari salah satu pandangan ulama madzhab Asy-Syafi'i.

Berargumen dengan hadits ini sebagai landasan penggunaan nishab dalam kasus pencurian memang lemah, karena ini adalah hikayat sebuah perbuatan dan sanksi potong tangan dengan ukuran ini secara

---

[248] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

perbuatan, tidak mengharuskan tidak adanya sanksi potong tangan lainnya secara verbal.

Berkaitan dengan ukuran atau nominal benda yang dicuri, Asy-Syafi'i berpendapat bahwa nishabnya adalah dinar. Hal ini ditetapkan berdasarkan hadits Aisyah ﷺ yang akan dikemukakan. Benda curian yang bukan emas pun diperkirakan nilainya seperti nilai emas. Abu Hanifah berpendapat bahwa nishabnya 10 dirham dan benda curian selain perak dinilai dengan perak. Sedangkan Malik berpendapat bahwa nishabnya dinar emas atau 3 dirham. Kedua nishab ini merupakan asal dan benda curian lainnya dinilai dengan dirham. Kedua hadits ini menegaskan bahwa pendapat Abu Hanifah keluar dari pendapat yang umum.

Menurut Asy-Syafi'i, hadits ini tidak bertentangan dengan hadits Aisyah, yakni dinar itu sama nilainya dengan 12 dirham, sedangkan dinar sama dengan 3 dirham. Oleh karena itu, nilai diyat dihargai 12 ribu perak dan 1000 dinar emas.

Hadits ini digunakan sebagai landasan hukum madzhab Maliki dalam kasus perak merupakan asal penilaian atau penetapan harga. Oleh karena itu, ketika benda yang dicuri bukan emas dan perak, maka yang dijadikan sebagai tolak ukur penilaian adalah perak bukan emas. Ini menunjukkan bahwa perak merupakan asal dalam penilaian. Jika tidak maka menggunakan emas sebagai asal penilaian lebih utama dan wajib bagi kalangan yang berpendapat bahwa emas merupakan asal penilaian.

Madzhab Hanafi dan kalangan yang berpendapat dengan hadits Aisyah, yaitu اَلْقَطْعُ فِي رُبُعِ دِيْنَارٍ فَصَاعِدًا "sanksi potong tangan diberlakukan dalam kasus pencurian senilai seperempat dinar lebih" mengemukakan pendapatnya tentang penafsirannya bahwa penilaian merupakan perkara *zhanni* (perkiraan) dan penaksiran. Sehingga standar nilainya boleh menggunakan standar Aisyah yaitu 1/4 dinar atau 3 dirham,

sedangkan untuk benda lainnya lebih tinggi. Namun pihak lain menilai penafsiran ini lemah dan membantahnya dengan menyatakan bahwa Aisyah tidak pernah berniat menginformasikan standar ukuran atau nilai pencurian yang berakibat sanksi potong tangan, kecuali melalui proses investigasi karena berat dan besarnya permasalahan potong tangan.

Kata الْمِجَنُّ artinya adalah perisai. Kata ini dibentuk mengikuti pola *mif'al* yang berarti menutupi dan bersembunyi. Kata الْجِنُّ pun dibentuk dari kata ini. Huruf *mim* pada kata ini diberi harakat *kasrah* untuk menunjukkan makna perangkat atau alat yang digunakan untuk melindungi diri, layaknya orang yang bersembunyi atau berlindung di baliknya untuk menghindari bahaya yang mengancam dirinya.

Kata الْقِيْمَةُ (harga) dan الثَّمَنُ (harga) sebenarnya dua kata yang berbeda. Namun yang sering digunakan adalah kata الْقِيْمَةُ. Sedangkan riwayat-riwayat yang menggunakan kata الثَّمَنُ bisa saja ada unsur kesamaannya di kalangan masyarakat saat itu atau menurut asumsi periwayat atau karena pertimbangan yang lebih dominan.

٣٥٦- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: تُقْطَعُ الْيَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا.

356. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa dia pernah mendengar Rasulullah saw bersabda, "*Tangan dipotong dalam kasus pencurian seperempat dinar lebih.*"[249]

Penjelasan:

[249] HR. Al Bukhari dngan redaksi yang beragam, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Hadits ini digunakan sebagai landasan hukum Imam Asy-Syafi'i dalam menetapkan jumlah nishab dalam kasus pencurian. Diriwayatkan dari Aisyah, dari Nabi ﷺ secara tindakan maupun perkataan. Riwayat yang dalam bentuk perkataan ini lebih kuat untuk berargumen daripada perbuatan, sebab sanksi potong tangan tidak harus dilaksanakan dalam nilai tertentu, dimana orang yang melakukan tindak pencurian barang yang kurang dari nilai tersebut tidak dikenakan sanksi potong tangan.

Pendapat yang menegaskan penggunaan nilai tertentu dalam sanksi potong tangan sebenarnya menjelaskan tidak bolehnya menggunakan nilai yang lebih dari itu dalam perkara pemberlakuan sanksi potong tangan. Karena seandainya itu boleh digunakan maka sudah barang tentu sanksi potong tangan tidak diberlakukan untuk kasus pencurian yang nilainya kurang dari itu. Selain itu, riwayat yang berupa perbuatan, masuk dalam penafsiran lemah yang kami kemukakan bahwa penilaian tersebut merupakan perkara *zhanni* dan lain sebagainya.

Perlu diketahui bahwa hadits ini sangat tegas dan kuat digunakan sebagai dalil bagi ulama madzhab Abu Hanifah, karena secara gamblang dinyatakan bahwa sanksi potong tangan berlaku dalam nilai pencurian barang yang menurut mereka tidak boleh dijatuhi sanksi potong tangan. Sedangkan makna hadits ini secara tekstual tidak digali dari teksnya tetapi dari konteksnya. Hal ini masuk dalam konteks jumlah dan tingkatannya lebih kuat dari tingkatan konteks *mafhum laqb*.

٣٥٧- عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنها أَنَّ قُرَيْشاً أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلاَّ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ حِبُّ رَسُولِ اللهِ صَلَّى

اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ: أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، فَقَالَ: إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَيْمُ اللهِ: لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا.

وَفِي لَفْظٍ كَانَتْ امْرَأَةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجْحَدُهُ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِقَطْعِ يَدِهَا.

357. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, bahwa orang-orang Quraisy pernah dibuat galau dengan perkara wanita Makhzumiyah yang terbukti mencuri. Mereka kemudian berkata, "Siapa yang bersedia membicarakan perkaranya kepada Rasulullah ﷺ?" Orang-orang Quraisy itu berkata, "Tidak ada yang berani berbicara selain Usamah bin Zaid, kekasih Rasulullah ﷺ." Setelah itu Usamah pun membicarakan perkara itu dengan beliau, beliau kemudian berkata, "*Apakah kamu memberikan syafaat dalam salah satu sanksi hukuman yang ditetapkan Allah?*" Tak lama kemudian beliau berdiri lalu menyampaikan khutbah. Beliau berkata, "*Sesungguhnya generasi sebelum kalian binasa karena ketika ada orang terhormat dari kalangan mereka mencuri, mereka membiarkannya (tidak memberlakukan sanksi hukuman kepadanya), namun jika orang lemah yang mencuri maka mereka memberlakukan sanksi hukuman kepadanya. Demi Allah, seandainya Fathimah binti Muhammad terbukti mencuri, aku pasti memotong tangannya.*"

Dalam riwayat lain disebutkan, "*Ada seorang wanita meminjam barang kemudian dia memungkirinya (tidak mengembalikannya). Kemudian Nabi ﷺ memerintahkan untuk memotong tangannya.*"

Penjelasan:

Hadits ini menggunakan kata السَّرِقَة "pencurian" pada wanita tersebut dan itu tidak menimbulkan permasalahan. Yang menjadi permasalahan adalah riwayat kedua, yaitu menggunakan mengingkari atau tidak mengembalikan barang pinjaman pada wanita itu, sementara dalam redaksi hadits ini tidak ada indikasi yang menjelaskan bahwa orang yang disinggung dalam hadits ini adalah satu orang wanita. Namun dalam ungkapan penulis ada indikasi yang menegaskan hal itu, karena dia menempatkan orang yang disebutkannya pada riwayat kedua. Ini tentunya dari sisi pemberitahuan umum menegaskan bahwa keduanya adalah satu riwayat. Perbedaan yang muncul drai hadits ini adalah, apakah wanita yang disebut itu berstatus pencuri atau orang yang tidak mau mengembalikan barang pinjaman?

Riwayat dari Imam Ahmad menyebutkan bahwa sanksi potong tangan wajib dikenakan dalam kasus pencurian yang bermodus tidak mau mengembalikan barang pinjaman, sebagai bentuk implementasi terhadap riwayat tersebut. Apabila digali dari jalur buatan —maksudnya dalam pembuatan hadits—, maka makna pada masalah pengingkaran barang pinjaman itu agak sedikit lemah hingga dibuktikan *tarjih* riwayat orang yang meriwayatkan dalam hadits ini "bahwa wanita tersebut tidak mengembalikan barang pinjaman" dengan riwayat orang yang menyebutkan "wanita itu adalah pencuri."

Sebagian ulama madzhab Asy-Syafi'i mengungkapkan keingkaran dan keheranan terhadap pihak yang menakwilan hadits Aisyah yang menjelaskan sanksi potong tangan dalam kasus pencurian seperempat dinar, bahwa dia telah sengaja mengarah pada riwayat orang yang meriwayatkannya secara verbal. Apabila sumber periwayatan hadits tersebut diperdebatkan, maka permasalahannya menjadi seperti yang dikemukakan, yaitu salah satu hadits tersebut ketika itu menegaskan sanksi potong tangan secara perbuatan dengan kadar atau nilai tersebut, sedangkan hadits lainnya menegaskan sanksi

potong tangan secara verbal. Selain itu, tidak ada peluang untuk menakwilan kemungkinan kekeliruan dalam penetapan nilai. Apabila sumber haditsnya satu, maka penjelasannya seperti yang telah kami kemukakan, hanya saja dia di sini lebih kuat. Sebab apabila seorang periwayat mendengar riwayat yang sifatnya tindakan atau perbuatan tidak boleh merubahnya menjadi riwayat yang bersifat perkataan. Dengan demikian jelaslah bahwa kedua hadits itu berbeda secara redaksi meskipun sumber periwayatannya sama.

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan larangan meminta bantuan dalam kasus sanksi hukum setelah perkara ditangani atau sampai ke pihak yang berwenang atau penguasa. Selain itu, hadits ini juga menjelaskan betapa dahsyatnya atau besarnya prilaku nepotisme atau lebih membela orang-orang terhormat atau pejabat dalam menerapkan hak-hak Allah ﷻ.

Kata إِنَّمَا "sesungguhnya" di sini menunjukkan makna pembatasan. Yang jelas bahwa kata itu tidak digunakan untuk pembatasan mutlak disertai dengan adanya kemungkinan makna lainnya. Karena bani Israil dulu melakukan banyak hal yang berujung pada kebinasaan dan kehancuran, sehingga hal itu bisa dialihkan pada pembatasan yang dikhususkan, yaitu kehancuran atau kebinasaan lantaran prilaku nepotisme atau lebih cenderung ke salah satu pihak dalam permasalahan penegakkan hukum Allah. Jadi, hal itu tidak hanya terbatas pada batasan yang dikhususkan saja.

Redaksi وَأَيْمُ اللهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا "demi Allah, seandainya Fathimah binti Muhammad terbukti mencuri, maka aku pasti memotong tangannya" digunakan sebagai dalil yang menegaskan bahwa apa saja yang keluar dari makna ini, seperti pernyataan atau ungkapan yang memerlukan komentar dengan pertimbangan hal lain tidak dilarang atau sah-sah saja. Bahkan ada

sekelompok orang yang bersikap ekstrim dalam hal ini dan tingkatan kejelekannya yang ditimbulkannya pun beragam.

Bab Hukuman Meminum Khamer

٣٥٨- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الْخَمْرَ، فَجَلَدَهُ بِجَرِيدَةٍ نَحوَ أَرْبَعِينَ. قَالَ: وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ، فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ: أَخَفَّ الْحُدُوْدِ ثَمَانُوْنَ، فَأَمَرَ بِهِ عُمَرُ.

358. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, bahwa Nabi ﷺ dihadapkan dengan seorang pria yang telah meminum khamer.[250]

---

[250] Khamer adalah sebutan untuk semua jenis minuman yang bisa menghilangkan kesadaran atau kendali akal sehat.
Ar-Raghib berkata, "Semua jenis minuman yang menghilangkan akal sehat atau kesadaran disebut khamer. Istilah digunakan karena biasanya khamer mampu menutup dan menghilangkan kesadaran peminumnya."
Seperti itu pula yang dikemukakan oleh sejumlah ahli bahasa, seperti Al Jauhari, Abu Nashar Al Qusyairi, Abu Hanifah Ad-Dainuri dan penulis *Al Qamus*. Yang menguatkannya adalah, khamer diharamkan di Madinah. Ketika itu yang dikonsumsi oleh penduduk Madinah adalah *nabidz busr* (kurma mengkal) dan tamr (kurma kering) seperti yang disebutkan dalam *Shahih* Muslim. Ini juga diperkuat oleh makna asal dari kata khamer yang beragam, yaitu: (a) *as-sitru* (melindungi), contohnya *khimar al mar`ah* sebab benda itu melindungi wajah seorang wanita; (b) *at-taghthiyah* (menutupi), contohnya: *khammiruu aaniyatakum* (tutuplah wadah-wadah kalian); (c) *al mukhalathah* (bercampur), contohnya: *khamarau daa`* (penyakit itu telah bercampur dalam dirinya); dan *al idrak* (didapati), contohnya *ikhtamara al ajiin* (terigu olahan itu telah sampai waktu ...).
Ibnu Abdil Barr meriwayatkan dari penduduk Madinah dan seluruah orang-orang Hijaz serta ahli hadits "bahwa semua jenis minuman yang memabukkan adalah khamer."

Kemudian beliau menderanya dengan pelepah kurma sebanyak empat puluh kali. Anas juga berkata, "Setelah itu Abu Bakar pun melakukan hal yang sama. Ketika Umar (berkuasa), dia pun meminta pendapat orang lain, kemudian Abdurrahman bin Auf berkata, 'Sanksi hukuman dera yang paling ringan adalah delapan puluh kali'. Setelah itu Umar pun menginstruksikan agar menerapkan sanksi tersebut."[251]

Penjelasan:

Ulama sepakat untuk memberi hukuman bagi peminum khamer. Namun ulama berbeda pendapat dalam masalah jumlah dera yang diterapkan. Madzhab Asy-Syafi'i berpendapat bahwa jumlahnya adalah empat puluh kali dan ulama-ulama madzhab Asy-Syafi'i pun sepakat bahwa batas maksimal dera adalah delapan puluh kali. Penambahan dera antara empat puluh hingga delapan puluh menimbulkan perbedaan pendapat. Namun yang paling kuat adalah pendapat yang membolehkannya. Seandainya seorang imam atau pihak yang berwenang menerapkan sanksi dera dengan menggunakan sandal dan ujung pakaian, seperti yang dilakukan Nabi ﷺ, maka itu boleh. Namun ada ulama yang tidak membolehkannya karena susah dikendalikan.

Secara tekstual redaksi فَجَلَدَهُ بِجَرِيْدَةٍ نَحْوَ أَرْبَعِيْنَ "kemudian beliau menderanya dengan pelepah kurma sebanyak empat puluh kali" menjelaskan bahwa jumlah deranya adalah seperti dera yang dilakukan Nabi ﷺ.

Dalam riwayat Az-Zuhri yang berasal dari Abdurrahman bin Azhar menyebutkan bahwa Nabi ﷺ bersabda,

---

251 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, dan Ahmad.
Abu Daud menilai hadits ini *shahih.* Sedangkan redaksi yang digunakan Muslim adalah, فَجَلَدَهُ بِجَرِيْدَتَيْنِ نَحْوَ أَرْبَعِيْنَ "beliau kemudian menderanya dengan dua pelepah kurma sebanyak empat puluh kali."

اضْرِبُوْهُ، فَضَرَبُوْهُ بِالأَيْدِي وَالنِّعَالِ وَأَطْرَافِ الثِّيَابِ.

"*Pukullah!*." Mereka kemudian memukulnya dengan tangan, sandal dan ujung baju.

Redaksi قَالَ: فَلَمَّا كَانَ أَبُوْ بَكْرٍ سَأَلَ مَنْ حَضَرَ ذَلِكَ الضَّرْبُ، فَقَوَّمَهُ أَرْبَعِيْنَ. فَضَرَبَ أَبُوْ بَكْرٍ فِي الْخَمْرِ أَرْبَعِيْنَ "Anas bin Malik berkata: Ketika Abu Bakar berkuasa, dia bertanya kepada orang yang ikut dalam penderaan tersebut, kemudian dia menyebutkan jumlahnya empat puluh kali dera. Setelah itu Abu Bakar menetapkan dera orang yang meminum khamer sebanyak empat puluh kali" ditafsirkan oleh sebagian ulama dengan mengatakan, maksudnya adalah, deranya ditaksir dengan dera yang dilakukan dengan tangan, sandal dan ujung baju, sehingga jumlah empat puluh itu merupakan satu kali pukulan, bukan empat puluh kali memukul dengan pakaian, sandal dan tangan.

Kalangan ini sebenarnya menganalogikan dengan jumlah pukulan yang diterima peminum khamer, sehingga jumlah empat puluh itu sama dengan satu kali pukulan tongkat. Oleh sebab itu, redaksi yang digunakan فَقَوَّمَهُ maksudnya adalah, dia menetapkan jumlahnya empat puluh.

Ini tentunya bertentangan dengan makna hadits secara tekstual, bahkan jauh dari hadits إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَّدَ فِي الْخَمْرِ أَرْبَعِيْنَ "sesungguhnya Nabi ﷺ mendera sebanyak empat puluh kali dalam kasus khamer." Sebab berpijak pada banyaknya pukulan dengan tangan dan sandal. Upaya menakwilkan redaksi فَقَوَّمَهُ dengan makna menentukan apa yang telah terjadi, yaitu empat puluh kali dera, lebih baik daripada pengalihan makna ini pada redaksi "dera empat puluh" secara hakikat.

Redaksi فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَخَفُّ الْحُدُوْدِ ثَمَانُوْنَ "Abdurrahman berkata: hukuman (menenggak khamer) yang paling ringan adalah

delapan puluh kali" diriwayatkan juga dengan *nasha* (´)pada kata أَخِفَّ yang artinya jadikanlah jumlah dera mendekati delapan puluh kali.

Hadits ini merupakan dalil yang menegaskan bahwa musyawarah dibutuhkan dalam penetapan hukuman dan melalui porses ijtihad. Ada juga yang mengatakan bahwa orang yang menyebutkan jumlah dera delapan puluh kali itu adalah Ali bin Abu Thalib ﷺ. Terkadang hadits ini digunakan sebagai dalil bagi kalangan yang berpandangan bahwa sebuah hukum ditetapkan dengan qiyas atau istihsan.

Redaksi فَلَمَّا كَانَ عُمَرُ "manakala Umar (berkuasa)" boleh diungkapkan tanpa menyertakan *mudhaf*, sehingga artinya menjadi ketika masa berkuasanya Umar. Madzhab Maliki berpendapat bahwa sanksi hukuman penenggak khamer adalah delapan puluh kali seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Umar ﷺ.

٣٥٩- عَنْ أَبِي بُرْدَةَ -هَانِئِ بْنِ نِيَارٍ- الْبَلَوِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ يُجْلَدُ فَوْقَ عَشَرَةِ أَسْوَاطٍ إِلاَّ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللهِ.

359. Diriwayatkan dari Abu Burdah —Hani` bin Niyar— Al Balawi ﷺ, bahwa dia mendengar Rasulullah ﷺ bersbda, "*Sanksi dera sepuluh kali ke atas tidak diberlakukan kecuali dalam salah satu sanksi hukuman Allah.*"[252]

---

[252] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Penjelasan:

Dalam hadits ini ada dua permasalahan, yaitu:

Pertama: penetapan sanksi *ta'zir* dalam kasus kemaksiatan yang tidak ada ketetapan sanksi hukumannya, lantaran hadits ini menegaskan bolehnya memberlakukan dera sepuluh kali atau kurang dari itu.

Kedua: ulama berbeda pendapat dalam banyak atau lamanya *ta'zir.*

Pendapat yang dinukil dari Malik menyebutkan bahwa tidak bisa ditentukan dengan batasan ini namun boleh diterapkan dalam sanksi yang lebih dari itu, dan di atas sanksi hukuman sesuai dengan tingkat kriminal dan pelakunya, serta urusan pelaksanaannya diserahkan kepada ijtihad imam atau pihak yang berwenang.

Pendapat yang zhahir dari madzhab Asy-Syafi'i menyebutkan bahwa *ta'zir* tidak sampai pada sebuah *hadd.* Berdasarkan hal ini, maka yang menjadi standar ukuran, yaitu:

(a) Sanksi hukuman minimal bagi pihak yang dihukumi *ta'zir*, sehingga pelaksanaan sanksi *ta'zir* orang merdeka tidak boleh lebih dari 39 kali agar lebih rendah dari sanksi hukuman menenggak khamer dan juga *ta'zir* budak tidak boleh lebih dari 19 cambukan.

(b) Sanksi hukuman minimal menjadi ukuran secara mutlak, sehingga *ta'zir* orang merdeka tidak boleh lebih dari sembilan belas pukulan.

(c) Standar ukurannya adalah sanksi hukuman orang merdeka, sehingga *ta'zir* budak boleh lebih dari 20 kali.

Banyak ulama yang berpedoman pada makna hadits secara tekstual, yaitu bahwa *ta'zir* tidak boleh lebih dari sepuluh kali. Pendapat ini dianut oleh ulama Asy-Syafi'i, dan penulis *At-Taqrib.* Sementara

sejumlah penulis[253] menyatakan bahwa pendapat yang paling zhahir adalah *ta'zir* boleh dilebihkan dari sepuluh kali.

Kalangan yang berseberangan berbeda pendapat tentang makna hadits secara tekstual dalam hal mengemukakan argumen. Salah satu penulis madzhab Asy-Syafi'i[254] mengatakan bahwa itu di-*nasakh* dengan perbuatan sahabat, namun pendapat ini sangat lemah karena penetapan bahwa sahabat sepakat melakukan hal yang berbeda tidak bisa diterapkan, dan perbuatan atau fatwa sahabat pun tidak mengindikasikan adanya *nasakh*. Riwayat yang dinukil dalam masalah ini adalah perbuatan Umar ﷺ, أَنَّهُ ضَرَبَ صَبِيْغًا أَكْثَرَ مِنَ الْحَدِّ أَوْ مِنْ مِائَةٍ "bahwa dia pernah mendera Shabigh lebih dari jumlah hukuman atau lebih dari seratus kali."

Kata *"shabigh"* dibaca dengan harakat *fathah* pada huruf *shad*, harakat *kasrah* pada huruf *ba'*, dan huruf *ya'* berharakat *sukun*.

Sebagian ulama madzhab Maliki[255] berpendapat bahwa penafsiran sahabat-sahabat madzhab Maliki terhadap hadits ini adalah, hal itu hanya terbatas di zaman Nabi ﷺ, sebab pelaku kriminal atau kejahatan dari mereka sudah cukup dijatuhi hukuman sebanyak itu. Ini tentunya pendapat yang sangat lemah, karena termasuk tindakan mengabaikan hal yang sifatnya umum tanpa didasari dalil syar'i untuk beralih pada sesuatu yang sifatnya khusus. Selain itu, apa yang dikemukakannya merupakan peluang yang lemah dan tidak dapat berdiri sendiri dengan menetapkan pengkhususan.

Ulama Malik itu juga mengatakan bahwa mereka menakwilkannya, bahwa yang dimaksud dengan redaksi فِي حَدٍّ مِنْ حُدُوْدِ

---

253 Mereka adalah Al Qasim bin Al Qaffal Asy-Syasyi atau Abu Al Fath Sulaim bin Ayyub bin Sulaim Ar-Razi, keduanya termasuk ulama madzhab Syafi'i. masing-masing mereka mempunyai karya tulis yang disebut dengan judul *"At-Taqrib"*. Ibnu Khalkan menyebutkan hal ini dalam biogragi Sulaim tersebut.

254 Dalam catatan kaki naskah asli disebutkan bahwa dia adalah Ar-Rafi'i.

255 Dalam catatan kaki naskah asli disebutkan bahwa dia adalah Al Qadhi Iyadh.

الله adalah, salah satu hak Allah, meskipun tidak ada sanksi hukuman yang ditentukan dalam perbuatan maksiat. Sebab hal-hal yang diharamkan termasuk batasan Allah.

Aku juga mendapat informasi dari salah satu ulama zaman sekarang,[256] bahwa dia menyatakan maknanya adalah pengkhususan hukuman ini dengan taksiran jumlah tersebut merupakan permasalahan istilah fikih, sementara kebiasaan syariat di awal Islam tidak seperti itu atau bisa saja ditafsirkan bahwa itu tidak seperti yang dikemukakan, sehingga yang keluar darinya hanyalah proses penjeraan (*ta`dib*) yang tidak termasuk larangan syariat.

Ini yang pertama, bahwa keluar dari kata *hadd* dari kebiasaan. Ulama moderen yang mengemukakan hal ini mengatakan bahwa harus ada penukilan, sementara asalnya tidak ada.

Selain itu, apabila kami mengalihkannya ke makna tersebut dan membolehkan setiap hak Allah dilebihkan, maka tidak ada lagi sesuatu yang mengkhususkan larangan di dalamnya dengan melebihkan sanksi itu dari sepuluh cambukan. Sebab, semua yang diluar hal-hal yang dilarang, yang tidak boleh ditambah-tambahi sejatinya bukan sesuatu yang diharamkan. Asal *ta'zir* adalah dilarang, sehingga tidak menyisakan

---

[256] Pada catatan kaki asli disebutkan bahwa ulama yang dimaksud adalah Ibnu Razin.
Al Hafizh Ibnu Hajar (*Fath Al Bari*, 12/144) berkata, "Ulama modern yang disinggung di sini adalah Ibnu Taimiyyah. Sahabatnya Ibnul Qayyim mengikuti pendapat Ibnu Taimiyyah yang disebutkan di atas, dimana dia berkata, 'Jawaban yang benar adalah maksud hudud di sini adalah hak-hak yang merupakan bisa dari perintah dan larangan Allah. Itulah maksud dari firman Allah ﷻ, "*Dan barangsiapa melanggar batasan-batasan Allah maka mereka itulah orang-orang yang zhalim*". (Qs. Al Baqarah [2]: 229); "*Maka dia telah menzhalimi dirinya*". (Qs. Al Baqarah [2]: 230); "*Itulah batasan-batasan Allah, maka janganlah engkau mendekatinya*". (Qs. Al Baqarah [2]: 187); dan "*dan barangsiapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya serta melanggar batasan-batasan-Nya, maka Dia akan memasukkannya ke dalam nereka*". (Qs. An-Nisaa` [4]: 14)' Oleh karena itu, jumlah sepuluh dalam tindakan penjeraan (*ta`dib*) yang tidak berkaitan dengan perbuatan maksiat tidak dilebihkan, seperti kasus orang tua yang me-*ta`dib* anaknya yang masih kecil."

makna apa-apa untuk kekhususan larangan melebihkan sanksi. Ini kami kemukakan untuk menyanggah pendapat yang dikemukakan oleh ulama madzhab Maliki yang memutlakkan hak Allah. Terkadang dia juga berargumen dengan dalil yang kami telah kemukakan tadi, bahwa tidak boleh dialihkan kecuali tindakan penjeraan (ta`dib) yang tidak termasuk perbuatan haram. Dengan ini maka tindakan penjeraan itu perlu dikeluarkan dari kondisinya yang merupakan bagian dari hak-hak Allah.

Berdasarkan asal perkataan dan pendapat yang dikemukakan oleh ulama modern tersebut, yakni pendapat yang dinukil darinya tentang hadits Abdurrahman أَخَفُّ الْحُدُوْدِ ثَمَانُوْنَ "sangksi hukuman yang paling ringan adalah 80 kali dera," maka itu mematahkan asumsi ini dan mengindikasikan bahwa istilah mereka dalam masalah sanksi hukuman adalah memutlakkannya pada taksiran jumlah yang digunakan oleh ulama fikih dengan istilah *hadd.* Sebab untuk kasus selain itu, maka tidak berhenti pada jumlah empat puluh, yaitu delapan puluh. Tetapi yang menjadi batas akhir adalah sanksi hukuman yang telah ditentukan.

Asyhab yang termasuk salah satu ulama Maliki berpedoman dengan makna hadits ini secara tekstual seperti pendapat yang dianut oleh penulis *At-Taqrib* dari kalangan ulama Asy-Syafi'i.

Hadits ini menjelaskan larangan melebihkan sanksi hukuman dari sepuluh kali dera, sedangkan untuk jumlah di bawah sepuluh tidak terbuka peluang untuk dilarang, tidak membuka pilihan dan tidak memberikan peluang pilihan untuk pihak yang berwenang, bahkan mereka harus melakukan ijtihad.

Diriwayatkan dari salah satu ulama madzhab Maliki[257] bahwa anak yang dibuat jera tidak boleh dihukumi lebih dari tiga kali. Kalau sampai lebih dari tiga kali maka dia boleh mengqishash. Pembatasan jumlah seperti ini jauh dari penggunaan dalil yang benar. Barangkali

---

257 Dalam catatan kaki naskah asli disebutkan bahwa dia adalah Ibnu Al Qabisi.

ulama Maliki tersebut menyimpulkannya dari asumsi bahwa jumlah tiga tersebut dianggap dalam beberapa tempat atau kondisi, yang merupakan batas awal jumlah banyak. Namun argumen ini lemah. Pendapat yang dikemukakan oleh penulis, bahwa Abu Burdah adalah Hani` bin Niyar, masih diperdebatkan. Ada yang mengatakan bahwa dia adalah pria yang berasal dari kalangan Anshar.

KITAB SUMPAH DAN NADZAR

٣٦٠- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ، لاَ تَسْأَلِ الإِمَارَةَ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلْتَ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْراً مِنْهَا، فَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ، وَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ.

360. Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Samurah ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Wahai Abdurrahman bin Samurah, janganlah engkau meminta kekuasaan. Sekiranya engkau diberikan disebabkan sebuah permintaan, engkau dibebankan olehnya. Jika engkau diberikan tanpa permintaan, engkau akan ditolong atasnya. Apabila engkau bersumpah, kemudian engkau melihat ada yang lebih baik daripada sumpah tersebut, maka bayarlah kaffarat sumpah itu, lalu beramalihlah kepada yang lebih baik daripadanya."*[258]

Penjelasan:

Pertama, Hadits ini mengandung makna bahwa tidak disukainya mengharapkan kekuasaan secara mutlak. Para ahli fiqih menjelaskannya dengan kaidah-kaidah yang berlaku secara umum. Seandainya ada yang

[258] HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan At-Tirmidzi.

ditawari kekuasaan akan sebuah area, dia wajib menerimanya. Ia pun dapat memintanya, sekiranya dia tidak ditawari. Itu merupakan sebuah fardhu kifayah bagi seseorang, sehingga seseorang mesti menerimanya disebabkan dia lebih berhak daripada orang lain.

Kami tidak menghalangi memberikan kekuasaan terhadap seseorang meskipun ada yang lebih pantas dari orang itu. Akan tetapi, jika ada orang lain yang lebih pantas menerima kekuasaan daripada seseorang, maka seseorang tidak disukai untuk memegang kekuasaan maupun memintanya. Namun, sebahagian ulama mengharapkan meminta kekuasaan terhadapnya dan menganjurkan penguasa untuk tidak memberikan kekuasaan terhadap orang tersebut.

Jika penguasa mendelegasikan (kekuasaan) terhadap seseorang yang tidak pantas, maka kekuasaan tersebut dinilai sah walaupun itu sebuah kekeliruan. Ada di antara sebagian ulama yang tidak menyukai secara mutlak keputusan tersebut, disebabkan hadits-hadits yang mendukung pendapat tersebut.

Kedua, Tatkala sebuah daerah dalam kondisi kritis disebabkan adanya masalah terhadap pemimpin daerah itu maupun adanya masalah-masalah yang timbul dari luar, maka mengharapkan kepemimpinan terhadap daerah itu merupakan suatu beban lagi perkara yang rumit. Seandainya kepemimpinan yang diberikan tidak melalui proses memintanya, tidaklah ini bentuk dari pembebanan, maka sepantasnya untuk dibantu atas segala problematika yang terjadi di daerah tersebut.

Dalam hadits ini mengandung suatu isyarat akan kelembutan Allah ﷻ dalam memberikan pertolongan terhadap seorang hamba agar hamba tersebut melakukan perbuatan tepat dalam tindakan maupun perkataannya. Ini pun sebagai sikap mengutamakan terhadap bentuk pembebanan maupun petunjuk terhadap najdain yang merupakan perkara pokok, dimana adanya silang pendapat di dalam cabang ilmu

ini. Sesuatu yang diperlukan dalam hadits ini adalah pembahasan yang kami paparkan ini.

Ketiga, hadits ini berkaitan dengan pembayaran kaffarat akan sumpah sebelum ditunaikan. Adapun orang yang beranggapan bahwa hadits ini berkenaan dengan perkara yang bersifat penempatan posisi pertama, sesuai sabda ﷺ, "Maka bayarlah kafarah sumpahmu dan lakukanlah yang lebih baik", pendapat ini lemah disebabkan huruf *wawu* disini tidaklah mengandung makna *tartib* (pengurutan) dimana kalimat yang bersifat athaf (diikuti) dan yang diathafkan merupakan satu kalimat. Pendapat orang yang menganggap huruf *faa* mengandung bentuk pengurutan dan pengakhiran tidaklah tepat. Dengan begitu, hadits ini mengandung makna bahwa pembayaran kaffarat sumpah dilakukan disebabkan adanya perkara yang lebih baik dalam pembatalan sumpah itu. Dengan demikian, apabila pembayaran sumpah tadi dianggap tidak sesuai, maka pembatalan sumpah tersebut ditangguhkan.

Sehubungan dengan ini, kami berpendapat bahwa tidak ada bedanya antara فَكَفِّرْ، وَائْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ (Maka bayarlah kaffarat dan lakukanlah sesuatu yang lebih baik) dengan فَافْعَلْ هَذَيْنِ (Maka lakukanlah dua hal ini). Jika ini dilakukan, maka ini tidak mengandung bentuk pengurutan maupun penempatan posisi pertama.

Ini merupakan anggapan yang kami sitir tadi, dimana para ahli fiqih menyebutkannya perkara penentuan syarat terhadap bentuk pengurutan dalam sifat wudhu. Mereka berkata bahwa ayat tersebut mengandung bentuk pendahulukan mencuci wajah disebabkan adanya huruf *faa.* Selanjutnya, sekiranya bentuk pendahuluan tersebut wajib dalam perkara mencuci wajah, maka perkara itu berlaku wajib bagi bagian-bagian wudhu lainnya sesuai dengan konsensus. Akan tetapi anggapan ini lemah sebagaimana yang telah dipaparkan.

Keempat, hadits ini memberikan pemaparan bahwa penunaian sumpah tersebut dapat dikesampingkan sekiranya ada perkara yang

lebih baik darinya. Dapat dipahami bahwa penunaian akan sumpah tersebut dikala tidak adanya perkara yang lebih baik darinya adalah lebih diutamakan. Para ahli tafsir bersilang pendapat terhadap makna firman Allah ﷻ:

"*Dan janganlah kamu jadikan (nama) Allah dalam sumpahmu itu sebagai penghalang untuk berbuat kebaikan.*" (Qs. Al Baqarah [2]: 224)

Di antara mereka ada yang mengaitkan dengan apa yang dijelaskan hadits tadi, sehingga makna عُرْضَةً adalah penghalang dan أَنْ تَبَرُّوْا bermakna مِنْ أَنْ تَبَرُّوْا (dari berbuat kebaikan).

٣٦١- عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي وَاللهِ - إِنْ شَاءَ اللهُ - لاَ أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ، فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْراً مِنْهَا إِلاَّ أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَتَحَلَّلْتُهَا.

361. Diriwayatkan dari Abu Musa ؓ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Demi Allah, sesungguhnya –insya Allah- tidaklah aku telah bersumpah, kemudian aku melihat perkara lain yang lebih baik darinya (sumpah), melainkan aku akan mendatangi perkara yang lebih baik tersebut dan aku membebaskan diri darinya (sumpah tersebut).*"

Penjelasan:

Hadits ini mengandung makna pendahuluan akan makna pembatalan tersebut adalah pembayaran kaffarat sekiranya arti dari sabda Rasulullah ﷺ: وَ تَحَلَّلْتُهَا (Dan aku membebaskan diri darinya) yaitu pembayaran *kaffarat* terhadap sumpah. Demikian pula dapat diartikan sebagai mengerjakan sesuatu yang membatalkan. Disini, arti dari

"membebaskan diri" adalah membatalkan akad. Akad yaitu sesuatu yang menjelaskan akan sumpah sesuai dengan kesepakatan. Dengan demikian, pembebasan diri adalah mengerjakan sesuatu yang berlawanan dengan maksud dari sumpah tadi.

Jika menurut pendapat engkau bahwa maksud dari أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ (aku akan mendatangi perkara yang lebih baik tersebut) yaitu mengerjakan sesuatu yang berdampak sikap menyelisihi sumpah dan terbebas dari sumpah tersebut. Dengan begitu, sabda beliau: وَتَحَلَّلْتُ (dan aku membebaskan) tidak memberikan efek manfaat tambahan lagi terhadap sabda beliau: أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ.

Menurut pendapat saya bahwa kondisi ini memberikan penjelasan secara jelas akan sikap membebaskan sumpah tadi. Secara lafazhnya, praktek ini secara nyata mengaitkan akan sifat pembolehan dan pembebasan. Jika perkara ini jelas, maka lebih bijak menjadikan ditinjau dari sisi pelaziman.

Dengan hadits ini, Nabi ﷺ menegaskan sebuah hukum yang berkaitan dengan sumpah dengan nama Allah ﷻ. Hukum ini pun memberikan pengertian akan sahnya pembatalan sumpah dalam situasi seperti ini.

Adapun redaksi الْخَيْرُ yang disitir oleh Nabi ﷺ merupakan praktek yang ditinjau dengan melihat adanya manfaat-manfaat dari pembatalan sumpah tadi, misalnya saja situasi ini berkaitan dengan objek sumpah yang ditinggalkan.

Hadits ini mempunyai sebab yang termaktub selain dalam pembahasan ini, yaitu "*Bahwa Nabi ﷺ bersumpah untuk tidak membawa mereka, kemudian beliau membawa mereka.*"[259]

---

259 HR. Al Bukhari dalam pembahasan yang tidak panjang, Muslim, Imam Ahmad dalam kisah perang Tabuk dimana Abu Musa dan saudara-saudara meminta kepada Rasulullah untuk ikut membawa mereka, lalu mereka pun

٣٦٢- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللهَ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ.

362. Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab ﷺ, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, *"Sesungguhnya Allah telah melarang kalian untuk bersumpah atas nama ayah-ayah kalian (nenek moyang)."*

٣٦٣- وَلِمُسْلِمٍ: فَمَنْ كَانَ حَالِفاً فَلْيَحْلِفْ بِاللهِ أَوْ لِيَصْمُتْ.

363. Diriwayatkan dari riwayat Muslim, "Maka barangsiapa hendak bersumpah, hendaklah bersumpah dengan nama Allah atau hendaklah dia diam."

Dalam sebuah riwayat, Umar berkata, "Demi Allah, aku tidak pernah bersumpah dengannya (nama ayah) semenjak kudengarkan Rasulullah ﷺ melarang perkara tersebut, sebagai yang menyebutkan dan bukannya meriwayatkannya."[260] Maksudnya yaitu dia (Umar) menceritakan dari selain bahwa dia bersumpah dengannya (nama-nama ayah atau nenek moyang).

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil akan terlarangnya bersumpah dengan selain Allah ﷻ. Menurut para ahli fiqih, bahwa sumpah itu terkait dengan nama suatu Dzat dan sifat yang tinggi, sehingga bersumpah dalam bentuk selain itu adalah terlarang. Para ahli fiqih bersilang

---

mengulangi permintaan tersebut dengan lantang. Beliau pun bersumpah tidak akan membawa mereka, disebabkan beliau tidak memiliki kendaraan untuk mengangkut mereka. Akan tetapi, ketika datang unta hasil sedekah, beliau mengajak dan membawa mereka. Mereka pun berkata, "Sungguh, engkau telah bersumpah untuk tidak membawa kami."

260 HR. Al Bukhari meriwayatkan dengan lafazh ini; Muslim; Abu Daud dan An-Nasa'i.

pendapat dalam pelarangan ini, apakah pelarang itu berdampak pengharaman ataukah bersifat pemakruhan (tidak disukai)? Perbedaan pendapat ini terjadi dalam madzhab Malik.

Sumpah ini terbagi menjadi tiga hukum:

Pertama, Sumpah yang diperbolehkan yaitu sebagaimana yang telah kami sebutkan dengan memakai nama-nama Dzat dan sifat.

Kedua, Sumpah yang diharamkan melalui kesepatakan ulama, misalnya memakai nama Al Anshab, Al Azlaam, Laata dan Uzza.[261] Sesungguhnya sikap mengagung-agungkan keduanya merupakan bentuk kekafiran. Demikianlah yang diungkapkan oleh sebagian pengikut madzhab Maliki[262], yang mengaitkannya dengan komentar terhadap pendapat tersebut yang berbunyi "Maka sikap mengagung-agungkan keduanya merupakan bentuk kekafiran, dan jika tidak maka itu adalah sebuah keharaman." Bersumpah dengan sesuatu merupakan bentuk pengagungan atau pemuliaan terhadapnya.

Nanti akan disebutkan hadits yang menetapkan suatu kekafiran secara mutlak bagi orang yang bersumpah dengan nama-nama tadi maupun yang semisalnya. Ada kemungkinan pula mengarahkan hadits

---

261 HR. Al Bukhari meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa Waad, Suwa'a dan selain keduanya yang merupakan sesembahan kaum musyrikin adalah hamba-hamba shalih. Disaat mereka meninggal dunia, kaum musyrikin pun beritikaf di kubur-kubur mereka, kemudian kaum musyrikin pun mulai menyembah mereka selain Allah.
Ini pula yang terjadi terhadap Lata dan Uzza. Sesungguhnya Lata adalah seorang pria shalih di antara mereka. Ini pula yang berlaku terhadap setiap orang yang kaum musyrikin jadikan sebagai sesembahan. Dengan begitu, bersumpah dengan nama mereka merupakan bentuk kesyirikan, apakah ia seorang nabi maupun selainnya.
Sesungguhnya hakikat dari sumpah ialah bentuk pembuktian akan kebenaran sumpah terhadap orang yang berkeyakinan bahwa ia mampu untuk mengerjakan sumpah itu dan diberikan saksi sekiranya ia berbohong. Ini merupakan keyakinan mayoritas orang di masa sekarang terhadap sesembahan-sesembahan mereka, disebabkan orang-orang bersumpah dengan nama Allah dengan dusta dan melakukan dosa dengan sumpah tersebut kecuali orang-orang shalih.

262 Dengan redaksi catatan kaki asli, ia adalah Ibnul Haajib.

tersebut sebagai bukti bahwa bersumpah dengan sesuatu itu sebagai pengagungan terhadapnya.

Ketiga, silang pendapat yang mengandung bentuk pengharaman dan tidak disukai, dikecualikan dalam hal ini suatu pengagungan yang tidak termasuk sebagai sebuah kekafiran.

Dalam perkataan Umar ﷺ: ذَاكِرًا وَلاَ آثِرًا (yang menyebutkan, dan bukannya yang meriwayatkan) merupakan sikap berhati-hati. Walaupun tidak terucap oleh lisan gambaran pelarangan itu, akan tetapi itu merupakan pelarangan secara syari'i.

٣٦٤- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَالَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلاَمَ: لأَطُوْفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى سَبْعِيْنَ امْرَأَةً، تَلِدُ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلاَمًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ، فَقِيْلَ لَهُ: قُلْ: إِنْ شَاءَ اللهُ، فَلَمْ يَقُلْ، فَطَافَ بِهِنَّ، فَلَمْ تَلِدْ مِنْهُنَّ إِلاَّ امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ: نِصْفَ إِنْسَانٍ. قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللهُ لَمْ يَحْنَثْ، وَكَانَ دَرَكاً لِحَاجَتِهِ. قَوْلُهُ: (فَقِيْلَ لَهُ: قُلْ: إِنْ شَاءَ اللهُ) يَعْنِي قَالَ لَهُ الْمَلَكُ.

364. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Sulaiman bin Daud ﷺ berkata: Sungguh malam ini, aku akan menggilir tujuh puluh istri, sehingga setiap istri akan melahirkan seorang anak laki-laki yang akan berjihad di jalan Allah. Selanjutnya dikatakan padanya: Katakanlah, 'Insya Allah', akan tetapi dia tidak mengatakannya. Dia pun menggilir mereka (istri-istrinya), akan tetapi tidak melahirkan di antara mereka kecuali satu istri saja (yang melahirkan) setengah manusia.*"

Selanjutnya Rasulullah ﷺ bersabda, "*Seandainya dia (Sulaiman) mengatakan Insya Allah (dengan izin Allah), dia tidaklah berdosa, niscaya dia akan memenuhi kebutuhannya.*"[263]

Penjelasan:

Redaksi قُلْ إِنْ شَاءَ اللهُ "Katakanlah: Jika Allah menghendaki" ialah malaikat berkata padanya.

Dalam hadits ini merupakan dalil bahwa menjadikan sumpah dengan nama Allah diiikutkan dengan kehendak-Nya mengangkat hukum sumpah tersebut. Ini sesuai dengan sabda beliau: لَمْ يَحْنَثْ (tidak berdosa) yang perlu dicermati. Hal dapat ditinjau menjadi tiga perkara:

Pertama: Kehendak tersebut diarahkan kepada realisasi dari objek sumpah, sebagaimana ucapan seseorang "Sungguh, aku akan benar-benar masuk di rumah dengan izin Allah". Sesungguhnya yang dimaksudkan dari ucapan tersebut ialah mengembalikan kehendak atau kemauan tersebut dengan realisasi masuk. Dengan kata lain, dengan izin Allah akan memasukinya. Inilah fungsi positif dari adanya pengecualian dengan kehendak-Nya, dia pun tidak berdosa meskipun tidak memenuhinya.

Kedua: Pengecualian kehendak-Nya tersebut dikembalikan terhadap sumpah tersebut, sehingga tidak memberikan manfaat terhadap terealisasi sumpah itu dan bentuk keyakinan akan kehendak Allah.

Ketiga, ini merupakan sebuah sikap beradab dengan mengembalikan sesuatu itu kepada kehendak Allah serta sebagai realisasi dari firman-Nya, *"Dan jangan sekali-kali engkau mengatakan*

---

263 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan lafazh-lafazh berbeda dalam bentuk *muallaq* dan *musnad*; Muslim dan An-Nasa`i.

terhadap sesuatu: Aku pasti melakukan itu besok pagi. Kecuali (dengan mengatakan), "Insya Allah." (Qs. Al Kahfi [18]: 23-24). Ini tidaklah bermaksud akan menggantungkan sesuatu, sehingga tidak menghapuskan hukum dari sumpah tersebut.

Dari hal ini, tidaklah hadits ini dikaitkan dengan menggantungkan thalaq dengan kehendak-Nya, dimana para ahli fiqih berselisih pendapat di dalamnya. Imam Malik membedakan antara thalaq dan bersumpah dengan Allah. Thalaq itu akan terealisasi meskipun diikutkan dengan kehendak-Nya, berbeda halnya dengan sumpah dengan nama Allah. Ini disebabkan thalaq merupakan suatu hukum yang telah dikehendaki Allah, yang begitu rumit. Dalam hal ini, kami meninggalkan perselisihan yang terjadi sehingga tidak dikaitkan dengan hadits ini.

Hadits ini pun mengandung arti bahwa sebuah gelar/julukan (kinayah) dalam sebuah sumpah disertai dengan niat sebagaimana dijelaskan dengan tegas dalam hukum sumpah, dilihat dari lafazh Rasulullah ﷺ yang menceritakan kisah Nabi Sulaiman AS, yaitu ucapan لأَطُوْفَنَّ (Sungguh aku akan menggilir) yang secara nyata tidak menyebutkan nama Allah ﷻ, akan tetapi hanya dianggap ada. Ini disebabkan adanya اللاَّم yang terdapat dalam ucapan tadi, meskipun redaksi tadi berbunyi demikian akan tetapi sumpah tersebut mengandung makna seperti itu. Dengan demikian, hadits ini merupakan *hujjah* terhadap orang yang mengatakan sumpah. Jika tidak begitu pun, lafazhnya dapat dialihkan atau dikaitkan secara jelas terhadap yang mengucapkan, meskipun lafazhnya tersebut tidak disebutkan sama sekali. Bentuk seperti ini pun tidak terlarang dalam menceritakan, disebabkan barangsiapa yang mengucapkan: وَاللهِ لأَطُوْفَنَّ (Demi Allah, sungguh aku benar-benar akan menggilir), sama halnya dia mengucapkan لأَطُوْفَنَّ (Sungguh, aku benar-benar akan menggilir),

disebabkan yang mengucapkan lafazh dengan murakkab merupakan yang mengucapkan lafazh mufrad.

Redaksi وَكَانَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ "dan dia menemui kebutuhannya" maksudnya adalah, dia meraih apa yang diinginkan.

Dari hadits ini dipahami adanya pembolehan memberitakan sesuatu akan terjadi di waktu mendatang, pembolehan ini didasarkan akan prasangka. Sesungguhnya berita ini yaitu ucapan Sulaiman AS "Dari setiap istri akan melahirkan satu anak laki-laki" bukanlah suatu wahyu, jika tidak maka tentulah berita ini pasti terjadi. Para ahli fiqih dari madzhab Syafi'i memperbolehkan bersumpah dengan berpatokan dengan prasangka masa lalu. Mereka pun berkomentar akan diijinkannya bersumpah dengan garis keturunan ayah. Di antara mereka[264] melemahkan perkara ini, malah dia membolehkan bersumpah di dalam surat yang berlandasan dengan patokan keliru.

Di antara sebagian pengikuti madzhab Imam Maliki[265] menjelaskan bahwa redaksi hadits ini mengandung pembolehan dan pengulangan ataupun melakukan yang berlawanan, yang dimaksud adalah bersumpah dengan prasangka. Ia menandaskan bahwa secara nyata bahwa prasangka itu memang demikian, yaitu mengandung sebagaimana yang telah kami paparkan.

Pelajaran yang ditarik dari hadits ini bahwa jika pengecualian itu tersambung dengan sumpah pada suatu lafazh, maka hukumnya tetap ada walaupun tidak diniatkan dalam penggalangan lafazh tadi. Ini terlihat dari sang malaikat berkata kepada Nabi Sulaiman "Katakanlah: Dengan seizin Allah ﷻ" sewaktu Nabi Sulaiman selesai mengucapkan sumpahnya itu. Andaikata hukumnya tidak dianggap tetap ada, maka tidaklah ada manfaat ucapan malaikat tadi. Ada kemungkinan pula bahwa ucapan itu sebagai simbol kesopanan saja, tanpa ada fungsi

---

264 Di catatan kaki asli tercantum Al Ghazali.

265 Di catatan kaki asli, tercantum Ibnu Al Hajib.

menghilangkan hukum sumpah tersebut, sehingga perkara ini tidak dapat dijadikan *hujjah*.

Hal ini pun diperkuat dengan sabda Rasulullah ﷺ *"Seandainya dia mengucapkan Insya Allah, maka dia tidak berdosa"* dengan kemungkinan adanya penakwilan.

٣٦٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ. وَنَزَلَتْ: إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً إِلَى آخِرِ الآيَةِ.

365. Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud ؓ, "Barangsiapa yang bersumpah dengan sumpah bersabar untuk memotong dengannya harta seorang muslim, maka dia adalah seorang yang pendosa, nisaya dia bertemu Allah dan Allah marah terhadapnya. Dan turunlah, '*Sesungguhnya orang-orang yang memperjualbelikan janji Allah dan sumpah-sumpah mereka dengan harga murah*' hingga akhir ayat."[266]

Penjelasan:

Sumpah bersabar ialah seseorang yang menahan diri untuk menunaikan sumpah. Bersabar ialah menahan diri. Dengan demikian, seolah-olah seseorang itu menahan dirinya untuk melakukan perkara yang besar, yaitu sumpah bohong. Sumpah semacam ini pun diistilahkan dengan sumpah palsu. Dalam hadits di atas, ada ancaman berat terhadap si pelaku sumpah tersebut. Oleh karena ada unsur memakan harta dengan cara yang salah disertai adanya kezhaliman dan

---

266 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

permusuhan serta meremehkan kehormatan bersumpah dengan nama Allah.

Hadits ini menjadikan ayat tadi ditafsirkan dengan penafsiran yang seperti tadi, meskipun terdapat silang pendapat di kalangan para ahli tafsir. Hanya saja, pendapat yang dianggap lebih tepat ialah pendapat yang menafsirkan seperti ini. Adapun penjelasan turunnya ayat merupakan metode yang kuat untuk memahami makna-makna Al Qur`an, dimana para sahabat melakukannya terhadap perkara-perkara hukum.

٣٦٦- عَنِ الْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ بَيْنِي وَبَيْنَ رَجُلٍ خُصُومَةٌ فِي بِئْرٍ فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: شَاهِدَاكَ أَوْ يَمِينُهُ، قُلْتُ: إِذاً يَحْلِفُ وَلا يُبَالِي. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينِ صَبْرٍ يَقْتَطِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ، لَقِيَ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانُ.

366. Diriwayatkan dari Al Asy'ats bin Qais ﷺ, dia berkata, "Dahulu terjadi perselisihan tentang sebuah sumur antara aku dengan seseorang, maka kami pun mengadukan kepada Rasulullah, beliau pun bersabda, 'Bersaksilah dua orang terhadap engkau atau sumpahnya'. Aku pun berujar, 'Jika dia bersumpah, tapi dia tidak bersungguh-sungguh'. Rasulullah ﷺ pun bersabda, '*Barangsiapa yang bersumpah dengan sumpah bersabar untuk memotong dengannya harta seorang muslim, maka dia telah berlaku dosa. Dia akan bertemu dengan Allah* ﷻ *dan Allah marah terhadapnya*'."

Penjelasan:

Hadits ini mengandung ancaman berat sebagaimana yang disebutkan di awal, namun ada satu perkara lainnya yang diperselisihkan oleh para ahli fiqih, yaitu jika seseorang dituduh atas kesalahannya, kemudian dia mengingkari disertai sumpah, lalu dia hendak mengutarakan bukti setelah dia bersumpah.

Menurut Madzhab Syafi'i dia hendaknya melakukan hal tersebut. Menurut Madzhab Maliki dia tidak melakukan hal tersebut, kecuali dia dengan ada suatu alasan tidak ingin mengutarakan bukti yang dihadapkan padanya. Adakalanya mereka berdalil dengan sabda Rasulullah ﷺ "Bersaksilah dua orang terhadap engkau atau sumpahnya" bahwa أَوْ disini mengandung arti satu di antara dua pilihan, seandainya kami membolehkan pembuktian setelah proses sumpah, maka dia melakukan dua perkara sekalian, yaitu bersumpah dan pembutkian, padahal hadits tadi mengandung makna bahwa tidak ada baginya kecuali salah satu dari keduanya.

Ada pula yang berargumen bahwa maksud dari sabda beliau ialah penafian metode lain dalam menetapkan kebenaran. Dengan begitu, adanya pembatasan hujjah dalam dua perkara ini yaitu bersumpah dan pembuktian, jika tidak demikian bahwa perkara ini hanya memiliki manfaat sedikit dalam sisi perbandingan. Adapun pemahaman terhadap sabda beliau adalah bermanfaat jika ditinjau dari sisi pembandingan.

Para ahli ushul memiliki pembahasan terhadap asal dari ucapan beliau tadi, hanya tidak menitik beratkan perkara ini secara mendalam, yaitu pelajaran yang terkandung dalam maksud dari ucapan tadi dan mengentengkan perkara ini kecuali salah seorang syaikh kami di Maghrib.[267]

---

[267] Dia adalah Ibnul Hashar Al Andalusiy, sesuai dengan redaksi catatan kaki kitab asli.

Sebelumnya, dia menyebutkan di antara para ahli dari madzhab Maliki di kitab ushulnya. Menurutku,, itu adalah kaidah tepat lagi bermanfaat bagi dirinya sendiri, hanya saja pembandingan yang diperdebatkan memperselisihkan akan perihal objek pemahaman dan mempersulit proses penetapannya.

Para pengikut madzhab Hanafi berdalil dengan sabda Nabi ﷺ "*Bersaksilah dua orang terhadapmu atau sumpahnya*" untuk meninggalkan pemberlakuan saksi dan sumpah.

٣٦٧- عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ، وَأَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الإِسْلامِ، كَاذِباً مُتَعَمِّداً، فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِيمَا لاَ يَمْلِكُ وَفِي رِوَايَةٍ: وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ. وَفِي رِوَايَةٍ: مَنِ ادَّعَى دَعْوَى كَاذِبَةً لِيَتَكَثَّرَ بِهَا، لَمْ يَزِدْهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلاَّ قِلَّةً.

367. Diriwayatkan dari Tsabit bin Adh-Dhahhak Al Anshari ﷺ, "Sesungguhnya dia membaiat Rasulullah ﷺ di bawah pohon dan Rasulullah ﷺ bersabda, '*Barangsiapa yang bersumpah dengan agama selain Islam, berbohong lagi sengaja, maka dia sebagaimana yang diucapkan. Barangsiapa yang membunuh dirinya dengan sesuatu, maka dia akan disiksa dengannya di hari kiamat. Dan tidak ada nadzar atas seseorang terhadap sesuatu yang tidak dimilikinya*'."

Dalam sebuah riwayat, "*Melaknat seorang mukmin, sama halnya dengan membunuhnya.*"

Di riwayat lainnya pun, "*Barangsiapa yang menuduh dengan tuduhan palsu untuk membanyak-banyakkan dengannya, maka Allah tidak akan menambahkan baginya kecuali kekurangan.*"[268]

Penjelasan:

Pertama, pada hakikatnya bersumpah dengan sesuatu itu adalah bentuk sumpah. Adapun mempergunakan dari sebagian kalimat-kalimat sumpah, misalnya demi Allah dan demi Ar-rahman yang dikaitkan terhadap sesuatu ialah bentuk sumpah. Sebagaimana ahli fiqih berkata bahwa seandainya seseorang bersumpah untuk talak terhadap yang demikian itu. Maksud mereka ialah menggandengkan talak itu dengannya, dan ini diperbolehkan. Seakan-akan sebabnya adalah bentuk kesamaan penggandengan dengan sumpah dalam penetapan pembatalan sumpah atau pencegahan.

Jika ini dipahami, maka kami katakan bahwa sabda ﷺ "Barangsiapa bersumpah dengan agama selain Islam" ada kemungkinan yang dimaksudkan adalah pemahaman pertama dan kedua. Adapun yang lebih tepat ialah pemahaman kedua. Oleh karena ada ucapan "Berbohong lagi sengaja" dimana kebohongan termasuk dalam penetapan berbentuk berita yang terkadang terimplementasikan dan adakalanya tidak. Adapun ucapan "Demi Allah" dan yang semisalnya bukan bentuk berita dari perkara luar. Ucapan itu ialah permulaan sumpah. Dengan begitu, bentuk dari sumpah ini dapat ditinjau dari dua sisi:

Sisi *Pertama,* dikaitkan dengan waktu mendatang. Misalnya jika aku melakukan ini, maka dia adalah orang yahudi atau nasrani.

---

[268] HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, An-Nasai, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Sisi *Kedua,* berkaitan dengan masa lampau. Misalnya ucapan jika aku melakukan ini, maka dia adalah orang yahudi atau nasrani.

Adapun ucapan pertama berkaitan dengan masa mendatang, sehingga menurut madzhab Maliki dan syafii tidak dikenakan kaffarat. Hanya saja madzhab Hanafi menganggap harus ada kaffarat. Dari sini, orang-orang yang berpegang dengan pendapat pertama memakai hadits ini, disebabkan tidak disebutkan tentang kaffarat di dalamnya disertai dengan adanya pengaitan dengan ucapan "Maka dia sebagaimana yang dia katakan".

Adapun jika berkaitan dengan masa lampau, madzhab Hanafi bersilang pendapat terhadapnya. Di antara mereka pun yang berpendapat bahwa dia telah kafir, dilihat sebagai bentuk masa mendatang. Ada yang berpendapat, dia kafir karena adalah penyempurnaan makna, sehingga dia sama halnya jika seorang berkata: dia adalah orang yahudi. Sebahagian lagi berpendapat adalah bahwa yang tepat yaitu dia tidak tidak kafir dalam dua kondisi itu, jika dia mengetahui bahwa itu adalah sumpah. Akan tetapi jika menurutnya bahwa dia kafir dengan sumpah, maka dia kafir dalam dua kondisi itu, disebabkan dia ridha dengan kekafiran sewaktu melakukan sumpah tadi.

Kedua, sabda Rasulullah ﷺ "Barangsiapa yang membunuh dirinya dengan sesuatu, maka dia akan disiksa dengannya di hari kiamat" ini merupakan bentuk siksaan akhirat dengan dosa duniawi.

Pelajaran yang didapatkan bahwa dosa seorang manusia terhadap diri sendiri sama halnya dengan dosanya terhadap orang lain. Oleh karena dirinya bukanlah miliknya sendiri, akan tetapi milik Allah, sehingga dia tidak boleh mengalihkan kecuali dengan izin Allah.

Al Qadhi Iyadh berkata: Hadits ini sebagai dalil bagi Imam Malik beserta orang-orang yang sependapat dengannya bahwa hukum qishash terhadap seorang pembunuh adalah menggunakan alat yang dipakainya membunuh, baik ada pembatasan maupun tidak. Ini menyelisihi Imam

Hanafi yang mengikuti siksaan Allah ﷻ terhadap orang yang bunuh diri di akhirat. Kemudian dia menyebutkan hadits yang berkaitan dengan orang Yahudi beserta hadits Al Uraniyaini.

Adapun pemahaman seperti ini yang disimpulkan dari hadits tadi adalah begitu lemah, disebabkan hukum-hukum Allah ﷻ sesuai dengan perbuatan-perbuatan-Nya. Tidaklah segala yang dilakukan Allah di akhirat ditentukan terhadap kita sewaktu di dunia, misalnya dibakar di neraka, sengatan ular dan kalajengking, dan meminum air mendidih.

Kesimpulannya ialah bahwa tidak ada jalan bagi kita untuk menetapkan hukum-hukum kecuali dengan adanya nash-nash yang menunjukkan atau adanya qiyas terhadap nash-nash menurut para ahli qiyas. Di antara salah satu syaratnya ialah sesuatu yang diqiyaskan tersebut memiliki patokan hukum, tidak berkaitan dengan perbuatan Allah ﷻ. Perkara ini begitu jelas. Begitu pula tidak boleh bagi kita menyakini sesuatu perbuatan bagi Allah di dunia. Sesungguhnya Allah berhak melakukan segala sesuatu terhadap hamba-Nya dan tidak ada hukum terhadap-Nya. Dengan demikian, kita tidaklah melakukan sesuatu kecuali yang dibolehkan dengan adanya mediasi atau tidak.

Ketiga: Pengalihan yang terjadi sebelum adanya kepemilikan terhadap sesuatu dapat dilihat dari dua sisi:

Sisi pertama: Pengalihan yang bersifat penyempurnaan, misalnya seandainya seseorang membebaskan budak orang lain, membelinya atau bernadzar yang berkaitan dengan budak tadi. Ini merupakan bentuk pengalihan yang batil secara konsensus, kecuali kisah yang diceritakan oleh sebagian mereka perihal pembebasan budak secara khusus bahwa jika dia kaya, maka dia akan membebaskannya. Ada yang berpendapat bahwa dia kembali darinya.

Sisi kedua: Pengalihan yang berkaitan dengan kepemilikan, misalnya mengaitkan talak di pernikahan. Perkara ini diperselisihkan. Imam As-Syafi'i menganggapnya batil sebagaimana tadi. Adapun Imam

Malik dan Abu Hanifah memilah-milih. Hadits ini dan yang semisalnya dipakai sebagai dalil oleh Imam Asy-Syafi'i.

Orang-orang yang menyelisihi beliau menjadikan hadits ini sebagai bentuk penyempurnaan atau berdalil akan perkara-perkara wajib yang terurai dalam hadits ini. Sesungguhnya implemantasi itu terjadi setelah kepemilikan. Oleh karena itu, talak –misalnya- tidaklah terjadi sebelum dimiliki, maka dari sinilah asal muasal pendapat dengan adanya perkara-perkara wajib.

Dalam hal ini, mesti ada tinjauan kritis dalam pembedaan antara talak –pengaitannya dengan kepemilikan- dengan nadzar. Renungilah, bahwa ada orang-orang beranggapan mustahil untuk menakwilkan hadits ini dan semisalnya dengan bentuk penyempurnaan, disebabkan perkara dalam hadits ini begitu jelas. Tidak ada lagi sisi positif untuk menambahkan lafazh terhadapnya. Tidaklah tujuan dari penganggapan akan kemustahilan tadi menjadikannya kuat. Sesungguhnya setiap hukum yang diawali dengan sisi penafian, bisa memiliki sisi positif yang baru. Hanya saja hukum-hukum itu akan tersebar lagi terkenal setelah itu terjadi, dimana tidak ternafikan adanya sisi positif sewaktu penetapan hukum-hukum tersebut.

Keempat: Sabda nabi ﷺ "Melaknat seorang mukmin, sama halnya dengan membunuhnya" menyiratkan beberapa pertanyaan. Apakah sama halnya dengan pembunuhan di hukum-hukum duniawi ataukah hukum-hukum akhirat. Tidaklah mungkin jika yang dimaksud adalah hukum dunia, disebabkan membunuh seorang mukmin dikenakan hukum qishash, akan tetapi melaknat tidaklah seperti itu.

Adapun jika ini berkaitan dengan hukum akhirat, dapat dimaksudkan sebagai bentuk penyamarataan dalam masalah dosa maupun siksaan, dimana kedua pendapat ini tidaklah mungkin. Sesungguhnya dosa berbeda sesuai dengan perbedaan dampak negative dari suatu perbuatan, sehingga tidaklah sama dampak negative

hilangnya nyawa dengan dampak negatifnya penyiksaan dalam bentuk melaknat. Demikian pula dengan siksaan itu berbeda sesuai dengan dosa-dosa, ini sesuai dengan firman Allah, "*Maka barangsiapa yang mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya. Dan barangsiapa mengerjakan kejahatan seberat zarrah, niscaya dia akan melihat (balasan)nya.*" (Qs. Az-Zalzalah [99]: 7).

Ini merupakan dalil akan adanya perbedaan dalam masalah siksaan dan pahala, sesuai dengan perbedaan dalam sisi positif dan negatifnya, disebabkan kebaikan-kebaikan tersebut adalah sisi positif dan kejahatan-kejahatan adalah sisi negatif.

Al Qadhi Iyadh berkata: Al Imam berkata –yaitu Al Maaziri- bahwa hadits ini menunjukkan bentuk penyerupaan dalam perkara dosa. Ini merupakan penyerupaan yang nyata disebabkan pengucapan laknat memutuskan turunnya rahmat dan kematian memutuskan perkembangan (kemajuan).

Al Qadhi melanjutkan bahwa disebut pengucapan laknat tersebut mengandung maksud untuk mengeluarkan seseorang dari kelompok kaum muslimin, mencegah dirinya dari manfaat dan dari memperbanyak jumlah kaum muslimin. Ini sama persis sebagaimana perkara pembunuhan. Dikisahnya pula bahwa pengucapana lafazh laknat mengandung maksud memutuskan manfaat dari sisi akhirat dari seseorang, lalu setelah itu ada pengabulan dari lafazh laknat tadi, sebagaimana orang yang terbunuh di dunia dan terhentinya atasnya meraih keuntungan-keuntungan di dalamnya. Disebutkan pula bahwa makna hadits ini merupakan penyerupaan terhadap dosa, serta kesamaan derajat keharaman keduanya (laknat dan pembunuhan).

Menurut aku perkara ini perlu diteliti lebih mendalam. Adapun apa yang dipaparkan oleh Al Imam –maksudnya kesamaan derajat keduanya- mengandung dua perkara:

Perkara pertama bahwa penyerupaan dan penyamaan mencakup derajat keharaman dan dosa.

Perkara kedua bahwa penyerupaan dan penyamaan ini hanya mencakup perkara dosa semata.

Adapun perkara pertama tidaklah semestinya dipahami begitu, disebabkan setiap bentuk kemaksiatan –sedikit maupun banyak- bersifat serupa dan sama dalam derajat keharamanannya dengan pembunuhan. Dalam hadits ini tidak ada celah untuk memahami bahwa pengucapan lafazh laknat tersebut diserupakan dengan pembunuhan.

Perkara kedua telah kami jelaskan sebelumnya yaitu adanya perbedaan sisi negative antara hilangnya atau lenyapnya nyawa dengan adanya penderitaan karena laknat tadi.

Berkaitan dengan pendapat yang dipaparkan oleh Al Imam – perkataannya bahwa laknat tersebut memutuskan turunnya rahmat dan kematian memutuskan perkembangan (kemajuan)-, sehingga kami katakan bahwa ungkapan laknat ini tertuju bagi pribadi yang dijauhkan, dimana itu merupakan perbuatan Allah ﷻ dan dari sisi inilah terletak bentuk penyerupaannya. Selanjutnya laknat tadi dimutlakkan terhadap tujuan dari yang mengucapkan laknat, yaitu keinginan untuk meminta dijauhkan (orang yang dilaknat), misalnya dengan ungkapan "Semoga Allah melaknatnya" ataukah sejenisnya.

Redaksi "Si fulan terlaknat" tidaklah mampu memutuskan turunnya rahmat dengan ungkapan tersebut, selama ungkapan tersebut belum terbukti kebenarannya. Dengan demikian, ini merupakan penyebab terputusnya kemajuan dan dapat pula menjadi sebab kematian, hanya saja keduanya tersebut berbeda dalam sebab kematian secara langsung melewati rentetan-rentetan kematian yang biasa, sehingga sekiranya ungkapan laknat itu secara langsung mengimplementasikan konsekuensi sifat dijauhkan tadi, niscaya posisi laknat ini akan sama dengan pembunuhan secara langsung.

Dari penjelasan tadi, jelaslah makna dari yang dimaksudkan oleh Al Qadhi, yaitu bahwa ungkapan laknat bertujuan untuk mengeluarkan seseorang tersebut dari kelompok kaum muslimin, ini sebagaimana dia terbunuh. Sesungguhnya maksud untuk mengeluarkan seseorang tersebut pun tidak mengharuskan adanya pengeluaran, sebagaimana dengan rentetan-rentetan pembunuhan.

Demikian pula halnya bahwa ungkapan laknat mengandung makna terputusnya manfaat-manfaat ukhrawi atas seseorang dengan terkabulnya doa, dimana ini terimplementasi dengan terkabulnya dosa. Dalam banyak kasus doa-doa tidak terkabulkan, sehingga tidak menimbulkan terputusnya seseorang dari meraih manfaat, sebagaimana yang terjadi dalam perkara pembunuhan. Dalam hal ini, tidaklah sama keinginan memutuskan manfaat dengan pengharapan akan terkabulkan doa dengan pembunuhan secara langsung.

Ada kemungkinan pendapat yang dipaparkan oleh Al Qadhi, Al Imam dan selainnya tidaklah dimaksudkan sebagai bentuk penyerupaan dalam perkara hukum dunia maupun akhirat, akan tetapi berkaitan dengan sifat penyerupaan yang mengimplementasikan konsekuensi dari tindakan, sebagaimana adanya kondisi terputusnya meraih manfaat – misalnya pemutusan manfaat dalam sebagian yang beliau paparkan-, artinya seseorang itu terputus dari meraih rahmat atau terputus (berinteraksi) dari kaum muslimin dengan hilangnya kehidupan.

Perkara yang mesti ditekankan dari hadits ini dalam keserupaan keduanya (kematian dan laknat) dalam dosa, menurut kami bahwa bahaya dari laknat tidak sekedar penderitaan terhadap seseorang, bahkan melebihi itu ada kesempatan terkabulnya doa tersebut jika berlangsung di waktu terkabulnya doa, dimana tidaklah Allah diminta sesuatu di dalamnya kecuali akan dikabulkan. Ini sebagaimana ditunjukkan oleh hadits Rasulullah ﷺ, "Janganlah mendoakan (kejelekan) terhadap diri-diri kalian, janganlah mendoakan (kejelekan)

terhadap harta-harta kalian, janganlah mendoakan (kejelekan) terhadap anak-anak kalian dan janganlah kalian melakukan tepat waktu (terkabulnya doa)."

Jika laknat tadi terucapkan di waktu tersebut, lalu terkabul dan orang tersebut dijauhkan dari rahmat Allah, niscaya kondisi itu lebih buruk dari pembunuhan sekalipun. Oleh karena pembunuhan sekedar menghilangkan kehidupan yang fana, adapun dijauhkan dari rahmat Allah ﷻ lebih buruk lagi. Adakalanya dua perkara beresiko besar dari sisi kemungkinan bersifat sama ataupun serupa, akan lebih ringan jika ditinjau dengan kritis lagi. Adapun ukuran keburukan, kebaikan dan jumlah dari keduanya merupakan perkara yang tak mampu terungkap oleh manusia.

Bab: Nadzar

٣٦٨- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي كُنْتُ نَذَرْتُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَنْ أَعْتَكِفَ لَيْلَةً - وَفِي رِوَايَةٍ: يَوْماً - فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ؟ قَالَ: فَأَوْفِ بِنَذْرِكَ.

368. Diriwayatkan dari Umar bin Al Khaththab ﷺ, dia berkata, "Aku berkata: Wahai Rasulullah, aku pernah bernadzar di masa jahiliyah bahwa aku akan bermalam (i'tikaf) selama satu malam –pada riwayat lain: satu hari- di masjidil haram." Beliau pun bersabda, "*Hendaklah engkau tunaikan nadzarmu.*"[269]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil untuk menunaikan nadzar secara mutlak. Nadzar terbagi menjadi tiga:

Pertama, nadzar yang dikaitkan dengan datangnya nikmat atau mengusir bala. Jika kondisi itu pun terealisasi, sehingga diharuskan untuk memenuhi nadzar tadi.

Kedua, nadzar yang dikaitkan dengan sesuatu yang diniatkan untuk menghalangi atau memberikan motivasi. Ini sebagaimana ungkapan: sekiranya aku memasuki rumah, niscaya Allah melakukan ini atas diri. Pendapat ini mengandung perdebatan. Di kalangan madzhab syafii berkomentar bahwa diberikan pilihan untuk menunaikan nadzar atau membayar kaffarat. Inilah yang diistilahkan dengan nadzar dalam kondisi amarah.

---

[269] HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan beragam lafazh, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Ketiga, mengucapkan nadzar dalam ketaatan tanpa mengaitkannya dengan sesuatu pun. Ini sebagaimana ungkapan لله عَلَيَّ كَذَا (Bagi Allah perkara itu) akan tetapi menurut pendapat yang lebih masyhur wajib untuk dilaksanakan. Inilah yang dimaksud dengan nadzar bersifat mutlak. Adapun nadzar yang tidak disebutkan akibatnya, misalnya لله عَلَيَّ نَذْرٌ (Bagi Allah atas nadzar tersebut), maka inilah yang dimaksudkan oleh Imam Malik bahwa nadzar tersebut wajib membayar kaffarat sumpah.

Hadits ini pun menjelaskan bahwa i'tikaf merupakan sebuah ibadah yang mendekatkan diri kepada Allah, dapat dimanifestasikan dalam nadzar. Para ahli fiqih dari madzhab Syafii menganggap segala perkara yang terlazimkan oleh nadzar merupakan ibadah. Menurut mereka pula bukanlah setiap ibadah yang berpahala dilandaskan dengan nadzar. Dari sinilah, ditarik suatu kaidah dari hadits ini bahwa i'tikaf termasuk di antara sumpah-summpah yang diharuskan adanya nadzar.

Di antara sebagian dari mereka menjadikan hadits ini sebagai dalil bahwa berpuasa bukanlah syarat i'tikaf, ini dilandaskan oleh lafazh hadits لَيْلَةً (satu malam) dan ini merupakan madzhab syafii. Adapun madzhab Abu Hanifah dan Maliki adalah ada syarat berpuasa. Adakalanya lafazh لَيْلَةً (satu malam) bermakna satu hari, disebabkan bangsa Arab menganggap makna satu malam sebagai satu hari. Apalagi dalam beberapa riwayat ada hadits yang menggunakan lafazh يَوْمًا (satu hari).

Menurut madzhab Syafii hadits ini pun dijadikan dalil bahwa nadzar orang kafir adalah sah. Adapun menurut pendapat yang lebih masyhur bahwa nadzar itu tidak sah. Oleh karena, orang kafir tidaklah termasuk orang-orang yang melakukan pendekatan diri (kepada Allah). Dan ini dibutuhkan dalam menakwilkan hadits tadi. Seolah-olah ungkapan ini adalah bahwa beliau (Nabi ﷺ) memerintahkannya (Umar

ﷺ) untuk melakukan suatu ibadah sebagaimana dalam konteks hadits tadi, yaitu beri'tikaf sehari. Dengan begitu, hadits ini memutlakkan penunaian nadzar disebabkan adanya keserupaan, disebabkan maksudnya yang diinginkan telah diraih, yaitu mengimplementasikan ibadah tadi.

٣٦٩- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّذْرِ، وَقَالَ: إِنَّ النَّذْرَ لاَ يَأْتِي بِخَيْرٍ. وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيْلِ.

369. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dari Nabi ﷺ, bahwa beliau melarang bernadzar, beliau bersabda, "*Sesungguhnya nadzar tidak memberikan kebaikan dan sesungguhnya keluar (diucapkan) dari orang yang kikir.*"[270]

Penjelasan:

Menurut madzhab Maliki bahwa beramal sesuai dengan konteks hadits, yaitu bernadzar untuk ketaatan merupakan perkara makruh (tidak disukai) meskipun nadzar itu diwajibkan (untuk ditunaikan). Hanya saja, sebagian konteks hadits mengandung salah satu dari jenis-jenis nadzar yang telah disebutkan, yaitu nadzar yang dimaksudkan untuk meraih imbalan atau menolak perkara yang tidak disukai, yang dimaksud ialah "Sesungguhnya (nadzar) keluar (diucapkan) oleh orang yang kikir."

Ada beberapa kerumitan yang berkaitan dengan kaidah dalam hukum dimakruhkannya nadzar. Kaidah tersebut ialah sesungguhnya perantara suatu ketaatan merupakan ketaatan (pula), perantara suatu

270 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasai, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

kemaksiatan adalah kemaksiatan (pula) dan menganggap besarnya nilai kejelekan suatu perantara tergantung besarnya dampak negatifnya. Demikian pula menganggap besar keutamaan suatu perantara tergantung besarnya dampak positifnya.

Di saat nadzar tersebut adalah suatu perantara dalam mengharuskan terealisasi pendekatan diri (kepada Allah), dari sini terlazimkan bahwa perantara itu adalah pendekatan diri (pula), hanya secara jelas kemutlakan dalam hadits ini menunjukkan perkara yang berlawanan. Jika kami menjadikan nadzar tadi sebagai sumpah di antara sumpah-sumpah yang telah dipaparkan –sebagaimana yang ditunjukkan oleh redaksi hadits-, maka yang tersitir dalam sumpah itu adalah tidak tersitir dalam nadzar mutlak. Ini disebabkan nadzar (orang kikir) tadi menginginkan adanya imbalan (pengganti) serta melakukan ibadah dengan tujuan meraih sesuatu. Ini bukanlah makna termaktub dalam pelaziman suatu ibadah dan bernadzar dengan ibadah tersebut secara mutlak.

Ada ungkapan bahwa orang yang kikir tidaklah mengerjakan suatu ketaatan melainkan jika ketaatan itu dihukum sebagai kewajiban. Begitu pulalah dengan bernadzar, yaitu nadzar mewajibkan baginya (orang kikir), sehingga dia pun terikat oleh ikatan kewajiban. Sekiranya tidak ada iming-iming sebagai kewajiban, niscaya orang kikir akan meninggalkannya. Begitu pula dengan nadzar mutlak yang keluar (diucapkan) oleh orang kikir, hanya saja redaksi kikir di sini dikonotasikan dengan harta. Dengan setiap konotasi yang ada, maka mengikuti nash-nash yang ada lebih utama.

Adapun makna yang lebih jelas dari sabda beliau: إِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ (Sesungguhnya (nadzar) keluar dari orang yang kikir) ialah bahwa orang kikir tidak mengerjakan ketaatan kecuali mendapatkan imbalan (pengganti) dan mendapatkan sesuatu yang ingin diraih. Dengan begitu, nadzar itu merupakan sumber munculnya ketaatan.

Adapun sabda beliau: لاَ يَأْتِي بِخَيْرٍ (tidak memberikan kebaikan), huruf baa ini adalah ba` sababiyah (penyebab). Seolah-olah sabda itu berbunyi tidaklah ada suatu sebab kebaikan terhadap orang yang bernadzar dan tabiatnya mengharapkan pendekatan diri serta ketaatan tanpa embel-embel imbalan yang diraihnya. Jikalau pun nadzar itu menimbulkan perbuatan baik, namun itu merupakan perbuatan baik dari nadzarnya. Akan tetapi sumber dari kebaikan tersebut ialah meraih kepentingan sendiri.[271]

٣٧٠- عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: نَذَرَتْ أُخْتِي أَنْ تَمْشِيَ إِلَى بَيْتِ اللهِ الْحَرَامِ حَافِيَةً فَأَمَرَتْنِي أَنْ أَسْتَفْتِيَ لَهَا رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَفْتَيْتُهُ فَقَالَ: لِتَمْشِ وَلْتَرْكَبْ.

370. Diriwayatkan ari Uqbah bin Amir ﷺ, dia berkata, "Saudara perempuanku bernadzar bahwa dia akan berjalan ke baitullah bertelanjang kaki, lalu dia pun memerintahkan kepadaku untuk meminta fatwa dari Rasulullah ﷺ. Aku pun meminta fatwa kepada beliau, maka beliau berkata, 'Hendaklah dia berjalan dan berkendaraan'."[272]

Penjelasan:

Bernadzar berjalan ke Baitullah adalah suatu kelaziman menurut Imam Malik secara mutlak. Dengan begitu, perlu menakwilkan sabda beliau وَلْتَرْكَبْ (Dan hendaklah dia berkendara)", sehingga ada kemungkinan dilakukan dalam kondisi lelah berjalan. Dan bentuk

---

271 Dalam syarah Muslim (11/99), Imam Nawawi berkata bahwa maknanya ialah si pelaku tidaklah menghilangkan sesuatu dari takdir. Ini sebagaimana dipaparkan oleh beberapa riwayat lain.

272 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, Abu Daud dan Imam Ahmad.

kelaziman dari berkendaraan merupakan ditinjau madzhab menurut mereka.

٣٧١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: دَخَلَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ - امْرَأَةُ أَبِي سُفْيَانَ - عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لاَ يُعْطِينِي مِنَ النَّفَقَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ، إِلاَّ مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمِهِ. فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكِ وَيَكْفِي بَنِيكِ.

371. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, bahwa dia berkata, "Sa'd bin Ubadah meminta fatwa kepada Rasulullah ﷺ perihal nadzar ibunya yang telah meninggal sebelum menunaikannya. Rasulullah ﷺ pun bersabda, *'Maka tunaikanlah atasnya'*."[273]

---

[273] Alaa`uddin Al Aththar menjelaskan dalam syarahnya, ia berkata bahwa para ulama bersilang pendapat perihal nadzarnya Ummu Sa'd. Ada yang berpendapat bahwa itu adalah nadzar mutlak atau nadzar puasa atau nadzar membebaskan budak atau nadzar sedekah. Hanya saja, setiap ulama itu berlandaskan dengan hadits-hadits perihal kisahnya Sa'd. Mereka berkomentar bahwa yang lebih jelas itu adalah nadzar yang berkaitan dengan harta atau nadzar yang tidak jelas.
Ada beberapa hadits yang diriwayatkan oleh Ad-Daruquthni dari hadits Malik. Dalam haditsnya Nabi ﷺ berkata kepada Sa'd, "Bebaskanlah (budak) atasnya". Adapun hadits yang mengaitkan dengan puasa adalah hadits mu'allal disebabkan ada perbedaan dalam sanad maupun matannya, serta begitu banyak kelemahannya, sehingga wajib dihukumi dhaif.
Adapun hadits dengan lafazh "Apakah aku membebaskan (budak) atasnya?" adalah hadits yang serupa, disebabkan membebaskan budak termasuk harta, tidak ada keganjilan disebabkan dengannya dipakai untuk membebaskan budak.

Penjelasan:

Ibadah itu terbagi menjadi ibadah harta dan ibadah badan. Berkaitan dengan ibadah harta, tidaklah ada kesulitan dalam menjadikan perwakilan (atas nama) terhadap harta itu, lalu menggantinya untuk si mayyit. Adapun yang sulit adalah berkaitan dengan ibadah badan misalnya berpuasa.

٣٧٢- عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ مِنْ تَوْبَتِي: أَنْ أَنْخَلِعَ مِنْ مَالِي، صَدَقَةً إِلَى اللهِ وَإِلَى رَسُولِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَمْسِكْ عَلَيْكَ بَعْضَ مَالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ.

372. Diriwayatkan dari Ka'ab bin Malik ﷺ, dia berkata, "Aku berkata: Wahai Rasulullah, sesungguhnya di antara (nadzar) dari taubatku ialah aku melepaskan hartaku, sebagai sedekah terhadap Allah dan Rasul-Nya. Kemudian Rasulullah ﷺ bersabda, '*Tahanlah atasmu sebagian hartamu, maka itu lebih baik bagimu*'."[274]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan bahwa menahan harta yang diperlukan lebih baik daripada dikeluarkan semua untuk disedekahkan. Para ulama membaginya sesuai dengan tabiat-tabiat manusia, sehingga jika seseorang tidak mampu bersabar terhadap kesulitan, maka tidak disukai

---

[274] HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan hadits ringkat dan panjang, Muslim dan Imam Ahmad.
Ka'ab bin Malik merupakan salah seorang yang menyebabkan turunnya ayat Allah Ta'ala, *"Dan terhadap tiga orang yang ditinggalkan. Hingga ketika bumi terasa sempit bagi mereka, padahal bumi itu luas dan jiwa mereka pun telah (pula terasa) sempit bagi mereka, serta mereka telah mengetahui bahwa tidak ada tempat lari dari (siksaan) Allah, melainkan kepada-Nya saja, kemudian Allah menerima taubat mereka."* (Qs. At-Taubah [9]: 118).

baginya untuk bersedekah dengan seluruh harta miliknya, akan tetapi jika dia termasuk orang yang mampu bersabar, maka tidaklah mengapa.

Hadits ini menunjukkan bahwa sedekah itu mampu menghapuskan dosa. Oleh karena itulah disyariatkan adanya kaffarat harta, yang mengandung dua manfaat yang menghapuskan dosa.

Pertama, adanya pahala yang diraih, sehingga terciptalah dengannya keseimbangan, maka sedekah itu menghapuskan bekas dosa itu.

Kedua, doa orang yang diberikan sedekah, adakalanya menjadi sebab terhapusnya dosa.

Hadits ini diriwayatkan dari beberapa jalur lain dengan redaksi, يَكْفِيْكَ مِنْ ذَلِكَ الثُّلُثُ "Cukuplah bagimu dari itu (harta) sepertiganya."

Di antara sebagian para pengikut madzhab Maliki berdalil dengan hadits ini bahwa barangsiapa yang bernadzar untuk bersedekah dengan seluruh hartanya, maka cukuplah dia mengeluarkan sepertiganya. Ini merupakan pendapat lemah, disebabkan lafazh yang diungkapkan oleh Ka'ab bin Malik bukanlah dengan menyempurnakan sedekahnya, hingga dia menemui kondisi membingungkan, akan tetapi lafazh yang dipakai berbentuk niat yang dimaksudkan untuk merealisasikan kondisi yang dikaitkan, namun belum terjadi setelah itu. Dari situlah, Rasulullah ﷺ memberikan isyarat untuk tidak melakukan, serta menahan sebagian hartanya. Itu terjadi sebelum sesuatu yang dimaksudkan. Ini merupakan lafazh yang jelasnya atau makna. Dengan begitu, menjadi lemahlah dalil-dalil dalam permasalahan yang diperselisihkan, yaitu mengeluarkan sedekah dengan seluruh harta dalam bentuk nadzar secara mutlak ataupun muallaq.

Bab: Peradilan

٣٧٣- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ.

373. Diriwayatkan dari Aisyah ﵂, dia berkata: Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa yang membuat-buat (sesuatu) pada perkara kami ini, yang tidak ada darinya, maka dia tertolak.*"

Dalam sebuah riwayat berbunyi, "*Barangsiapa yang melakukan suatu amalan yang tidak padanya perkara kami, maka dia tertolak.*"[275]

Penjelasan:

Ini merupakan salah satu hadits di antara hadits-hadits rukun syariat, disebabkan hadits ini begitu banyak masuk dalam pembahasan-pembahasan hukum.

Redaksi فَهُوَ مَرْدُوْدٌ "maka dia tertolak" artinya adalah, ditolak, di sini kata mashdar dikonotasikan menjadi bentuk objek.

Hadits ini dijadikan dalil akan batalnya seluruh perkara-perkara terlarang lagi tidak memiliki manfaat.

Dalam ilmu ushul fiqih hadits ini ada kaidah bahwa pelarangan itu menunjukkan akan kerusakan. Memang benar ada kekeliruan yang dilakukan oleh orang-orang dalam beberapa perkara sesuai yang dikandung oleh hadits ini seputar perkara yang tertolak. Sesungguhnya ada dua hal yang saling berlawanan, sehingga seseorang beramalih dari salah satunya kepada yang lain, padahal mengamalkan hadits ini dalam salah satu perkara tadi adalah cukup. Ada realisasi hukum di perkara

---

275 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan lafazh-lafazh berbeda, Muslim, Abu Daud dan Ibnu Majah.

lain dalam ruang perselisihan, maka bagi yang membantah akan mencegah pendalilan terhadap dirinya.

٣٧٤- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: دَخَلَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ - امْرَأَةُ أَبِي سُفْيَانَ - عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ، لاَ يُعْطِينِي مِنَ النَّفَقَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَكْفِي بَنِيَّ، إِلاَّ مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عِلْمِهِ. فَهَلْ عَلَيَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكِ وَيَكْفِي بَنِيكِ.

374. Diriwayatkan dari Aisyah ﷺ, dia berkata, "Hindun binti Utbah –istri Abu Sufyan masuk kepada Rasulullah ﷺ, lalu dia berujar, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang yang kikir, dia tidak memberikanku nafkah yang mencukupiku dan anakku, kecuali apa yang aku ambil dari hartanya tanpa sepengetahuannya. Apakah ada dosa atasku dalam hal itu?' Rasulullah ﷺ bersabda, '*Ambillah dari hartanya dengan cara yang baik dari apa-apa yang mencukupkanmu dan anakmu*'."[276]

Penjelasan:

Di antara sebagian ulama ada yang menjadikan hadits ini sebagai dalil untuk meminta keputusan bagi orang yang tidak hadir. Pendapat ini memiliki sisi kelemahan, disebabkan ada kemungkinan ini sekedar fatwa, padahal hukum memerlukan penetapan sebab penguat dalam hal

---

276 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, Abu Daud, An-Nasai, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

mengambil harta orang lain. Hal ini tidak diperlukan dalam mengeluarkan fatwa.

Adakalanya diberitakan bahwa Abu Sufyan terkadang berada di negerinya/bermukim, sehingga tidaklah orang yang ada di negerinya untuk menetapkan hukum terhadap orang yang tidak, disertai ada kemungkinan keberadaannya dan mendengarkannya untuk dipanggil. Ini merupakan pendapat termasyhur di kalangan para ahli fiqih. Jikalau telah tetap bahwa Abu Sufyan lagi bermukim, maka ini merupakan sisi yang memustahilkan pendalilan bagi mayoritas para ahli fiqih. Penjelasan ini menjadikan penetapan tadi mustahil, hanya saja diawali dengan metode mengikutkan situasi keberadaannya. Memang benar, hadits ini merupakan dalil pada pembahasan mengungkap kebenaran serta mengimplementasikan tanpa melihat status orang tersebut.

Hadits ini bukanlah hadits yang memperbolehkan mengambil harta dari satu jenis atau dari jenis lain. Barangsiapa yang berdalil secara mutlak seperti ini, maka dia telah menjadikan hadits ini sebagai hujjah dalam secara keseluruhan.

Hadits ini pun dijadikan dalil bahwa mengambil hak dari harta orang yang menanggunginya tidak tetap dengan tidak adanya penetapan dari hakim. Ini merupakan sisi pendalilan madzhab syafi'i. Ini disebabkan Hindun memiliki kemungkinan membawa perkara kepada Rasulullah ﷺ serta mengambil hak dengan hukum beliau.

Hadits ini pun merupakan dalil bahwa nafkah tersebut tidaklah memiliki ukuran, akan tetapi sesuai dengan keperluan. Ini sesuai dengan sabda beliau: مَا يَكْفِيْكِ وَ بَنِيْكِ, (apa yang mencukupimu dan anakmu). Ini pula merupakan dalil bahwa istri memiliki wewenang nafkah terhadap anaknya.

Hadits ini dijadikan dalil bagi orang yang berpendapat bahwa seorang istri memegang wewenang terhadap anaknya. Jikalau harta

beralih kepada perkara terlarang atau berubah kepemilikannya, maka diperlukan adanya suatu kewenangan. Perkara ini masih perlu ditinjau disebabkan keberadaan sosok ayah.

Perkara ini memerlukan jawaban. Ada yang mengungkapkan bahwa sekiranya tidak terealisasi pemenuhan hak dari ayah atau selainnya padahal kebutuhan selalu ada, hanya saja dia (ayah) menganggapnya seolah-olah tidak ada. Perkara ini perlu ditinjau pula.

Hadits ini pula menjadi dalil dibolehkan untuk menyebutkan sebagian sifat-sifat tercela sekiranya ada hubungannya dengan manfaat dan resiko. Demikian pula, hadits ini menjadi dalil bahwa segala yang disebutkan dalam meminta fatwa dengan maksud mengetahui suatu hukum sekiranya berkaitan dengan gangguan terhadap orang lain, maka wajib mengeluarkan peringatan.

٣٧٥- عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَمِعَ جَلَبَةَ خَصْمٍ بِبَابِ حُجْرَتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ، فَقَالَ: أَلاَ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّمَا يَأْتِينِي الْخَصْمُ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغَ مِنْ بَعْضٍ، فَأَحْسِبُ أَنَّهُ صَادِقٌ، فَأَقْضِي لَهُ. فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنْ نَارٍ، فَلْيَحْمِلْهَا أَوْ يَذَرْهَا.

375. Diriwayatkan dari Ummu salamah *Radhiyallahu Anha* bahwa Rasulullah ﷺ mendengar hiruk pikuk pertengkaran di depan pintu beliau, beliau pun keluar kepada mereka, selanjutnya berujar, "Ketahuilah, sesungguhnya aku adalah manusia biasa dan sesungguhnya perselisihan datang kepadaku, maka sebagian dari kalian lebih fasih daripada sebagian, kemudian aku mengiranya orang jujur, maka aku pun menetapkan (hukum) untuknya. Maka barangsiapa yang aku menetapkan (hukum) baginya dari harta seorang muslim, maka itu

merupakan potongan api neraka, sehingga hendaknya dia menanggungnya atau meninggalkannya."[277]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukkan untuk mengimplementasikan hukum-hukum sesuai dengan perkara yang tampaknya. Hadits ini pun memberitahukan bahwa Nabi ﷺ sama halnya seperti orang lain, hanya saja beliau berbeda dari orang lain terhadap perkara ghaib yang Allah ﷻ ungkapkan pada beliau. Itu pun terjadi pada perkara-perkara khusus, bukanlah pada perkara-perkara umum. Oleh karena itu, redaksi sabda beliau إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ (Sesungguhnya aku adalah manusia biasa) bahwa lafazh إِنَّمَا sebagai bentuk pembatasan ini berlaku umum dan adakalanya berlaku khusus. Adapun disini berlaku khusus, yaitu perkara yang berkaitan dengan bukti-bukti nyata.

Hadits ini pun dijadikan dalil oleh orang-orang yang berpendapat bahwa keputusan itu tidak diimplementasikan secara lahiriah dan batiniyah sekalian. Sesungguhnya keputusan seorang hakim tidaklah mengubah hukum syariat secara batiniyah. Sahabat-sahabat Imam Syafii bersepakat bahwa jika ada seorang hakim yang bermadzhab Imam Hanafi menetapkan hukum dengan Syuf'ah Al Jarr terhadap pengikut madzhab syafii, maka Imam syafii menerimanya secara lahiriah. Hanya saja, mereka bersilang pendapat perihal mempercayainya secara batiniyah ditinjau dari dua sisi.

Hadits ini adalah hadits umum jika dinisbatkan dengan segala hak secara umum. Dan prinsip yang disepakati oleh sahabat-sahabat Imam Syafii bahwa sekiranya ada bukti-bukti batil terhadap suatu perkara, yang seandainya si qodhi mengetahui itu memberikan dampak

277 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan lafazh-lafazh serupa, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

terhadap qodhi, sehingga dia tidak mampu memutuskan hukum dengannya, maka bukti-bukti tidaklah mempengaruhi. Hanya saja ada pertentangan dalam masalah ijtihad, jika ada perselisihan antara naluri qodhi dengan naluri si objek hukum, sebagaimana kami ungkapan terhadap perkara Syuf'ah Al Jarr.

٣٧٦- عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: كَتَبَ أَبِي -أَوْ كَتَبْتُ لَهُ- إِلَى ابْنِهِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ وَهُوَ قَاضٍ بِسِجِسْتَانَ: أَنْ لاَ تَحْكُمْ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَأَنْتَ غَضْبَانُ. فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ يَحْكُمُ أَحَدٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ.

376. Diriwayatkan dari Abdurrahman bin Abu Bakrah ﷺ, dia berkata, "Ayahku menulis, dan aku menuliskan baginya teruntuk anaknya Abdullah bin Abu Bakrah, yang merupakan qodhi di Sijistan, agar janganlah engkau menghukumi antara dua orang dan engkau dalam kondisi marah. Maka sesungguhnya aku telah mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, '*Janganlah seseorang menghukumi antara dua orang sedang dia dalam kondisi marah*'."

Di riwayat lain disebutkan, "*Jangan sekali-kali seorang hakim memutuskan (hukum) antara dua orang dan dia dalam kondisi marah.*"[278]

Penjelasan:

Hadits ini berfungsi adanya pelarangan menjatuhkan suatu hukum dalam kondisi marah. Dalam kondisi marah, kondisi seseorang di bawah bayang-bayang kebimbangan yang mempengaruhi pikiran. Dari

---

278 HR. Al Bukhari dengan lafazh tersebut, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

sisi lain, kondisi ini menghalangi untuk memberikan fatwa. Para ahli fiqih menyamaratakan setiap kondisi yang menimbulkan gangguan pikiran, misalnya rasa lapar dan rasa dahaga. Ini merupakan bentuk qiyas berpatokan dengan praduga semata. Oleh karena, kondisi lapar dan dahaga merupakan kondisi yang mengganggu pikiran.

Sekiranya seorang hakim menjatuhkan hukum dalam kondisi kondisi dan lapar, maka keputusan itu berlaku jika sesuai dengan kebenaran. Ada beberapa hadits yang menerangkan berbagai hal tadi.[279] Seolah-olah marah begitu mengekang diri lagi kesulitan untuk bersikap netral.

Hadits ini menjadi dalil penulisan hadits, misalnya dengan mendengarkan dari seorang syaikh merupakan perkara wajib. Hanya saja para ulama bersilang pendapat dalam perkara periwayatannya. Yang lebih tepat ialah jika periwayatan itu sesuai dengan kondisi terkini, maka diperbolehkan, sebagaimana ungkapan bahwa si fulan menulis kepadaku hal ini dan hal itu.

٣٧٧- عَنْ أَبِي بَكْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَائِرِ؟ - ثَلاثاً - قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللهِ، قَالَ: الإِشْرَاكُ بِاللّٰهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ، وَكَانَ مُتَّكِئاً فَجَلَسَ، وَقَالَ: أَلا وَقَوْلُ الزُّورِ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ، فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا: لَيْتَهُ سَكَتَ.

---

279 Yaitu hadits-hadits yang diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim, pemilik kitab sunan yang empat dan Imam Ahmad, dari Abdullah bin Az-Zubair perihal kantong air dari sutera. Ada redaksi hadits yang berbunyi, "Maka raut muka Rasulullah ﷺ berubah, kemudian berujar kepada Az-Zubair, 'Wahai Zubair, tuangkanlah' selanjutnya tahanlah air tersebut hingga kembali ke pusat kebun." Ini disebabkan beliau marah dengan perselisihan orang lain yang mengucapkan, "apakah ia anak dari bibi anda?", selanjutnya Rasulullah ﷺ bersabda dengan cetus, "Tidak ada (kepentingan) antara engkau dengan ia." Ini terjadi dalam kondisi marah.

377. Diriwayatkan dari Abu Bakrah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ bersabda, '*Maukah kalian aku beritahukan dengan dosa yang paling besar?* sebanyak tiga kali. Kami pun berujar, 'Tentu wahai Rasulullah'. Beliau bersabda, '*Syirik kepada Allah, durhaka terhadap kedua orang tua*'. Beliau yang tengah bersandar, lalu duduk seraya bersabda, '*Ketahuilah, dan perkataan bohong, persaksian bohong*'. Beliau terus mengulanginya hingga kami berkata, 'Sekiranya beliau diam'."[280]

Penjelasan:

Pertama, Hadits ini membagi dosa menjadi dosa kecil dan dosa besar, sebagaimana firman Allah ﷻ, *"Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang mengerjakannya."* (Qs. An-Nisaa [4]: 31). Berdalil dengan hadits untuk membenarkan hal itu perlu dikaji. Oleh karena ada orang yang mengungkapkan bahwa setiap dosa itu adalah dosa besar, sehingga menurutnya dosa besar dan dosa merupakan dua hal yang sama. Dengan begitu, seolah-olah Rasulullah ﷺ bersabda, "Maukah kalian aku beritahukan dengan dosa yang paling dosa."

Di antara sebagian ulama-ulama salaf menyatakan bahwa setiap perkara yang dilarang oleh Allah ﷻ, itu adalah dosa besar. Redaksi Al Qur`an dan hadits pun menyelisihi pendapat itu. Ini seakan-akan memahami redaksi الْكَبِيْرَةُ secara bahasa saja dan memperhatikan besarnya perbedaan terhadap perintah dan larangan, sehingga dia mengistilahkan setiap dosa adalah dosa besar.

Kedua, hadits ini memberi pembagian dosa-dosa besar menjadi dosa besar dan dosa lebih besar. Ini sesuai dengan sabda Rasulullah ﷺ,

---

[280] HR. Al Bukhari dengan lafazh ini dalam beberapa pembahasan, Muslim, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad.

"Maukah kalian aku beritahukan dengan dosa yang paling besar di antara dosa-dosa besar?"

Tentunya, hal ini tergantung pada besar-kecilnya kerusakannya. Redaksi hadits ini pun tidak melazimkan kesamaan pengaruh-pengaruh dosa tersebut, disebabkan syirik kepada Allah merupakan dosa terbesar dari segala dosa yang termaktub dalam hadits-hadits yang mengutip masalah dosa-dosa besar.

Ketiga, para ulama bersilang pendapat perihal dosa-dosa besar. Di antara mereka menjadikan pengertian dosa-dosa besar dengan hitung-hitungan jumlah dosa tersebut, serta mereka pun menyebutkan nominal dari dosa-dosa besar. Ulama yang berpegang dengan metode ini, dia telah mengumpulkan makna-makna yang terkandung dalam hadits-hadits tersebut, tentu saja pembatasan tersebut tidaklah begitu bermanfaat.

Dari sinilah diungkapkan bahwa pernah diutarakan kepada sebagian ulama salaf "Dosa besar itu adalah tujuh", maka mereka berujar, "Sesungguhnya dosa besar itu tujuh puluh (jenis), yang paling dekat darinya adalah tujuh (jenis)."

Di antara mereka pun ada yang memakai metode pembatasan dengan beberapa ketentuan. Di antara mereka ada yang menyebutkan bahwa sekiranya dosa itu digandengkan dengan adanya ancaman, laknat atau hukuman, maka itu termasuk dosa besar. Dengan begitu, menara-menara bumi ini menjadi dosa besar seluruhnya disebabkan ada laknat dengannya. Begitu pula membunuh seorang kaum muslimin, disebabkan digandengi dengan ancaman. Saling membunuh, zina, pencurian dan fitnah adalah dosa-dosa besar, disebabkan dibarengi adanya hukuman dan laknat terhadapnya.

Ulama-ulama terkini memakai metode bahwa jika hendak mengetahui perbedaan antara dosa kecil dan dosa besar, maka bandingkanlah kerusakan dosa tersebut dengan kerusakan-kerusakan

dosa besar termaktub. Jika kerusakannya ternyata lebih kecil daripada kerusakan dosa-dosa besar, maka itu adalah dosa kecil. Jika kerusakannya sama atau lebih daripada dosa-dosa besar, maka itu termasuk dosa besar lagi.

Dosa-dosa yang dianggap sebagai dosa besar ialah mencela Allah ﷻ, atau mencela rasul, menghina rasul, mendustakan salah seorang rasul, mengotori ka'bah dan membuang mushaf Al Qur`an di tempat-tempat kotor. Inilah di antara dosa-dosa besasr, meskipun syariat tidak menegaskan bahwa itu adalah dosa besar. Inilah pengertian kekafiran menurut syariat. Jika syirik kepada Allah itu dimaksudkan adalah kekafiran mutlak, maka tidak dapat terlepas dari dua perkara:

1. Sesungguhnya aspek negatif itu tidak dilihat dari unsur luar yang membarenginya, disebabkan masih ada sisi kekeliruannya. Jika sekedar menghukumi secara kontekstualnya saja, bahwa aspek negatif yang diakibatkan oleh khamar adalah mabuk dan gangguan akal, maka ini akan melazimkan bahwa menegak minuman keras bukanlah dosa besar, disebabkan tidak adanya aspek negatif seperti tadi termaktub, padahal perbuatan itu adalah dosa besar. Meskipun tidak ada aspek negatif sebagaimana tadi, kecuali dibarengi dengan adanya sisi negatif tadi dan dampak meminum dalam takaran banyak yang menimbulkan kerusakan, maka dalam kondisi ini dihukumi sebagai dosa besar.

2. Sesungguhnya sekira kita memakai prinsip ini, maka diketahui bahwa kerusakan dari sarana-sarana yang mengantarkan kepada sebagian dosa-dosa besar itu adalah sama dengan sebagian dosa-dosa besar, malahan ada yang lebih dari dosa-dosa besar itu. Dengan begitu, orang yang membiarkan seorang wanita suci bersama orang yang

berzina bersamanya, atau membiarkan seorang muslim tak bersalah bersama orang yang hendak membunuhnya, maka itu adalah dosa besar lagi aspek negatifnya lebih berbahaya daripada memakan harta riba atau memakan harta anak yatim, dimana dua perkara ini termaktub dalam nash Al Qur`an.

Begitu pula sekiranya seorang yang mengumbar di antara aib-aib kaum muslimin yang berdampak terjadinya pembunuhan, mencela keturunan mereka dan mengambil harta-harta mereka adalah lebih besar daripada sikap lari dari peperangan, padahal lari dari peperangan perbuatan yang ditegaskan oleh nash.

Perhatikanlah argumen kami yang telah dipaparkan bahwa dosa besar itu adalah perbuatan yang menimbulkan adanya laknat, hukuman ataupun ancaman, kemudian timbanglah aspek negatif yang muncul diakibatkan perbuatan-perbuatan tadi, jika sama maupun lebih sedikit, tetap saja itu adalah dosa besar. Adapun sekiranya aspek negatifnya kurang dari itu, maka itu bukanlah dosa besar.

Keempat, redaksi sabda Rasulullah ﷺ اَلْإِشْرَاكُ بِاللهِ (syirik kepada Allah) mengandung arti sebagai kekafiran mutlak, sehingga fungsi disebutkan disini secara khusus disebabkan kejadian ini marak terjadi, apalagi di negeri Arab. Penyebutannya disini sebagai bentuk peringatan terhadap orang lain. Ada kemungkinan yang dimaksudkan adalah pengkhususannya, hanya saja kemungkinan ini tertolak dengan kemungkinan lain bahwa di antara sebagian kekafiran itu ada yang memiliki dampak lebih jelek daripada kesyirikan, yaitu atheism. Oleh karena itu, kemungkinan pertama dianggap lebih tepat.

Kelima, Durhaka terhadap kedua orang tua dianggap sebagai salah satu dosa paling besar dalam hadits ini. Tidak perlu diragukan lagi dampak negatif yang ditimbulkan, ini disebabkan besarnya hak kedua orang tua, hanya saja penetapan wajibnya taat keduanya dan haramnya

mendurhakai terhadap keduanya adalah sulit. Adapun dampak perbuatan durhaka ini adalah berbeda-beda.

Al Imam Abu Muhammad bin Abdussalam berkata bahwa dia tidak sekedar berhenti pada perkara durhaka terhadap kedua orang tua, begitu pula dengan hak-hak khusus keduanya sesuai dengan prinsip yang diyakininya. Sesungguhnya setiap hak yang diharamkan terhadap orang lain, maka itu pun haram terhadap keduanya. Adapun yang diwajibkan terhadap orang lain, maka diwajibkan pula untuk keduanya. Dengan demikian, seorang anak tidak mesti mematuhi segala perintah maupun larangan dari keduanya, sesuai dengan konsensus para ulama.

Diharamkan bagi seorang anak untuk pergi berjihad tanpa ijin dari keduanya, disebabkan kepedihan kedua orang tua atas kematian si anak maupun kehilangan salah satu anggot tubuh dan beratnya beban keterkejutan yang dialami kedua orang tua. Dengan ini diharamkan setiap perjalanan yang menimbulkan ketakutan orang tua terhadap anaknya atau kehilangan salah satu dari anggota tubuh, sehingga posisinya sama antara memberikan nafkah, pakaian dan tempat tinggal bagi orang tua. Sekianlah komentar Abu Muhammad Abdussalam.

Para ahli fiqih menyebutkan bentuk-bentuk yang lebih mendetail, berargument secara luas dimana tidak dihasilkan darinya prinsip yang bersifat menyeluruh. Dengan begitu, bukanlah mustahil para ulama itu menempuh metode dalam permasalahan dosa-dosa besar sebagaimana yang telah disitir. Metode itu adalah mengkonotasikan kemaslahatan dari sisi penetapan dengan kemaslahatan yang ditimbulkan karenanya serta kejahatan ditinjau dari ketiadaannya dengan kejahatan yang diharamkan karenanya.

Ketujuh, ini adalah bentuk perhatian Rasulullah ﷺ dengan kesaksian palsu atau perkataan dusta. Ini dianggap sebagai perkara yang begitu mudah terjadi di kalangan manusia dan adanya sifat meremehkan perkara ini. Dengan begitu, tentulah dampak yang ditimbulkan akan

lebih mudah terjadi. Tidaklah engkau ketahui bahwa syirik kepada Allah yang digandengkan (dimana kaum muslimin tidak terjebak dengannya)[281] dengan durhaka terhadap kedua orang tua serta perilaku yang ditimbulkan olehnya.

Adapun perkataan dusta memiliki banyak kemungkinan, misalnya permusuhan dan selainnya. Dengan begitu, bentuk perhatian akan pentingnya perkara ini yang didasari oleh dalil-dalil tidaklah dapat dibandingkan dengan perkara yang disebutkan bersamanya, yaitu syirik kepada Allah. Mestinya perkataan dusta ini digiring menjadi kesaksian palsu, seandainya ini dihukumi secara mutlak, maka ini akan melazimkan suatu kebohongan secara mutlak sebagai dosa-dosa besar, padahal perkaranya tidaklah seperti itu.

Para ahli fiqih telah memaparkan bahwa suatu kebohongan maupun sejenisnya tidaklah mematahkan sifat keadilan. Akan tetapi jika seandainya itu dosa besar, sungguh akan patah. Sungguh Allah telah menjelaskan akan bahaya beberapa kebohongan.

Allah ﷻ berfirman, "*Dan barangsiapa berbuat kesalahan atau dosa, kemudian dia dituduhkan kepada orang yang tidak bersalah, maka sungguh, dia telah memikul suatu kebohongan dan dosa yang nyata.*" (Qs. An-Nisaa` [4]: 112).

Adapun bahaya kebohongan dan akibat yang ditimbulkan, niscaya berbeda sesuai dengan perbedaan dampak yang ditimbulkan. Ada hadits yang menyebutkan bahwa *ghibah* dan namimah adalah dosa besar. Menurut pendapat saya, *ghibah* itu berbeda sesuai objek yang

---

281 *Subhanallah.* Pada kenyataan, orang-orang yang menganggap dirinya atau mayoritas manusia mereka sebagai orang-orang khusus terjerembak di dalam kesyirikan ini. Ini terjadi disebabkan mereka kembali kepada jaman jahiliyah dengan bersikap taklid buta, lalai dan bersifat curang. Mereka telah meninggalkan sikap kembali kepada Al Quran dan sunnah ﷺ, sehingga mereka pun mengalami sebagaimana apa yang dialami oleh orang-orang sebelumnya. Sesungguhnya Allah tidaklah mengubah suatu kaum hingga kaum itu mengubah diri mereka sendiri

dibicarakan, sehingga *ghibah* dusta adalah dosa besar disebabkan adanya vonis hukuman terhadapnya. Hanya saja, ini tidak serupa dengan bentuk *ghibah* sebagai suatu kejelekan moral misalnya atau kejelekan sebagian dosa perihal pakaian misalnya. *Wallahu a'lam.*

٣٧٨- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنِ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ.

378. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ bahwa Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Seandainya manusia itu diberikan atas setiap tuduhan mereka, niscaya manusia benar-benar akan menuduh (untuk) mengalirkan darah orang lain dan harta-harta mereka. Akan tetapi sumpah atas tuduhan atas dirinya.*"[282]

Hadits ini merupakan dalil bahwa tidak boleh menjatuhkan suatu vonis hukum melainkan dengan hukum-hukum syariat yang memberikan suatu dampak hukum, meskipun besar kemungkinan akan benarnya si penuduh. Hadits ini pun menjadi dalil bahwa sumpah itu diucapkan oleh si tertuduh secara mutlak.

Para ahli fiqih berselisih pendapat dalam mempersyaratkan hal lain dalam menetapkan sumpah atas si tertuduh. Menurut madzhab Imam Malik dan sahabat-sahabatnya ialah menetapkan kekhususan kondisi ini dari keumuman, yang bersilang pendapat dengan selain mereka. Di antaranya ialah prasangka terjadinya kerancuan antara si penuduh maupun tertuduh dalam sumpah. Begitu pula bahwa orang yang menuduh adalah salah satu sebab di antara sebab-sebab jatuhnya vonis qishash, dimana kondisi ini tidak dapat diselesaikan dengan

---

282 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan mengenai kisah tersebut, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

sumpah saja. Akan tetapi, sekiranya ada seorang saksi yang menguatkannya, maka hal itu dapat diterima. Di antaranya pula, jika ada seorang yang menuduh wanita yang telah menikah, maka dia tidak diwajibkan bersumpah, kecuali ia memiliki saksi, maka wajib baginya sumpah.

Di antaranya pula, jika seseorang mengaku bahwa ia telah menikahi seorang wanita, maka ia tidak wajib bersumpah atasnya dalam hal tersebut, salah seorang dari mereka berkata: Kecuali dalam keadaan darurat.

Di antaranya pula, bahwa di antara ulama-ulama terpercaya yang berpendapat bahwa mereka tidak mewajibkan sumpah atas dirinya. Sama halnya dengan tuduhan talak seorang istri terhadap suaminya. Setiap orang yang menyelisihi mereka terhadap suatu perkara dari kondisi-kondisi seperti ini berdalil dengan keumuman hadits ini.

KITAB MAKANAN

٣٧٩- عَنِ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ -وَأَهْوَى النُّعْمَانُ بِإِصْبَعَيْهِ إِلَى أُذُنَيْهِ- : إِنَّ الْحَلاَلَ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ، لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ: اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ: وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلاَ وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلاَ وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ، أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ. أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ.

379. Diriwayatkan dari An-Nu'man bin Basyir ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ —dan Nu'man memberi syarat dengan kedua jarinya ke arah kedua telinganya— bersabda, "*Sesungguhnya perkara halal itu adalah jelas dan perkara haram itu adalah jelas. Di antaranya keduanya adalah perkara yang samar-samar, mayoritas manusia tidak mengetahuinya. Barangsiapa yang menjaga diri dari syubhat, niscaya dia telah membersihkan agama dan kehormatannya. Barangsiapa yang terjatuh dalam syubhat, niscaya dia telah jatuh dalam keharaman sebagaimana pengembala yang mengembala di sekitar area perlindungan, hampir-hampir dia mengembala di tempat itu. Ketahuilah, dan setiap penguasa itu memiliki area perlindungan. Ketahuilah, dan*

sesungguhnya area perlindungan Allah adalah keharaman-keharaman-Nya. Ketahuilah, sesungguhnya ada segumpal daging dalam tubuh, jika dia baik maka seluruh tubuh akan baik dan jika dia rusak, maka akan rusak seluruh tubuh. Ketahuilah itu adalah hati."[283]

<u>Penjelasan</u>:

Ini merupakan salah satu hadits penting yang dianggap sebagai salah satu pokok dari agama islam, sehingga hadits ini termasuk dalam empat hadits yang merupakan pokok pembahasan ini. Hadits ini merupakan pokok penting dalam pembahasan wara` dan meninggalkan sikap tasyabbuh (meniru-niru) dalam agama.

Ciri-ciri syubhat adalah adanya keserupaan dalam perihal dalil yang menunjukkan keharaman, kehalalan ataupun adanya saling kesimpangsiuran tanda-tandanya serta alasan-alasannya. Seolah-olah sabda ﷺ لاَ يَعْلَمُهُنَّ كَثِيْرٌ مِنَ النَّاسِ "mayoritas manusia tidak mengetahuinya" merupakan isyarat dari ciri tersebut. Ada kemungkinan maksudnya ialah subjek tidak diketahui, meskipun pokok-pokok hukum penghalalan dan pengharamannya diketahui. Inilah di antara ciri-ciri perkara syubhat.

Redaksi مَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِيْنِهِ وَعِرْضِهِ "Barangsiapa yang menjaga diri dari syubhat, niscaya dia telah membersihkan agama dan kehormatannya" merupakan pokok dari perilaku wara'. Di masa dahulu terjadi silang pendapat di antara guru-guru dari guru-guru kami, sehingga mereka pun menulis beberapa tulisan. Ada di antara mereka[284] memiliki jalan untuk bersikap wara', maka ada sebagian orang semasa dengannya yang menyelisihinya.[285] Ia pun berujar,

---

283 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

284 Dari catatan redaksi asli, dia adalah kakeknya sang pensyarah.

285 Dari catatan redaksi, dia adalah Al Abyaari.

"Sekiranya ini adalah sesuatu yang bersifat mubah (dibolehkan) –perkara yang dua sisinya sama-, maka tidak ada sikap wara' terhadapnya. Oleh karena sikap wara' itu merupakan sikap untuk lebih memilih sisi untuk meninggalkan. Akan tetapi sikap untuk memilih salah satu di antara dua hal dimana dua hal itu saling berimbang dan mampu mengumpulkan antara perkara-perkara yang saling bertolak belakang. Inilah yang menjadi dasar penulisan.

Menurutku, jawaban atas perkara ini melalui dua aspek:

Pertama, perkara yang bersifat mubah dimutlakkan atas sesuatu yang tidak memiliki konsekuensi hukum dalam melakukannya, meskipun dua sisi dari sesuatu itu tidaklah berimbang. Ini merupakan perkara yang lebih umum daripada perkara mubah yang memiliki dua sisi berimbang. Dengan begitu, hal ini membantah pendapat tadi. Ia pun berujar, "Baik itu adalah Sesuatu yang mubah atau tidak. Jika saja mubah, maka dia memiliki dua sisi berimbang." Tidaklah bisa kami menganggap mubah seperti makna ini, disebabkan mubah lebih umum daripada sesuatu yang berimbang dua sisinya, padahal redaksi hadits tidak menunjukkan pada keseimbangan (kesamaan), namun menunjukkan pada keumuman lagi tidak menunjukkan sebuah kekhususan.

Kedua, Adakalanya dua sisinya saling seimbang jika dilihat dari dzatnya, sebagai sikap penguatan menilik factor eksternalnya dan tidak terdapat dua hukum yang saling bertolak belakang. Kesimpulannya bahwa pembahasan ini tidaklah terlepas dari studi kritis. Oleh karena, jika perbuatan meniru-niru ini tidak dipahami akan beresiko terhadap kehidupan akhirat, niscaya ada kesulitan dalam menentukan pilihan untuk meninggalkannya. Dengan kata lain, sekiranya meninggalkan perkara itu berimplikasi diraih pahala ataupun adanya naiknya derajat, maka ini berbeda sebagaimana yang dipahami oleh orang-orang wara', disebabkan mereka meninggalkan perkara itu berlandasakan pada sikap

menguatkan dan ketakutan, sehingga demikianlah redaksi hadits itu dipahami.

Redaksi وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ "dan barangsiapa yang terjatuh dalam syubhat, niscaya dia telah terjatuh dalam keharaman" mengandung dua makna, yaitu:

Pertama: Jika seseorang tidak membiasakan diri untuk berhati-hati dari perkara syubhat, niscaya perilaku itu akan memunculkan sikap meremehkan dalam dirinya, sehingga dia akan terjerembab dalam keharaman meskipun dia mengetahuinya.

Kedua: Jika dia masuk dalam perkara syubhat, niscaya dia terjerembab dalam suatu perbuatan haram, sehingga ada larangan untuk mengerjakan perkara-perkara syubhat.

Redaksi كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوْشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيْهِ "sebagaimana pengembala yang mengembala sekitar area perlindungan, hampir-hampir dia terjatuh di dalamnya" termasuk dalam pembahasan sikap menyama-nyamakan dan sikap meniru-nirukan.

Redaksi يُوْشِكُ huruf *syin* diberi harakat *kasrah* bermakna mendekati. Sedangkan الْحِمَى adalah الْمَحْمَى, bentuk *mashdar* yang dimutlakkan menjadi kata kerja objek. keharaman-keharaman beramalih menjadi pelarangan-pelarangan ditinjau dari maknanya dan dengan meninggalkan perintah-perintah menurut kelaziman. Pemutlakan terhadap asumsi pertama adalah lebih masyhur.

Allah ﷻ telah menganggap hati sebagai sesuatu yang penting dalam memunculkan sikap-sikap yang bersifat memilih beserta pondasi yang bersifat keyakinan maupun keilmuan, sehingga konsekuensi dari suatu perkara tergantung pada hati beserta makna yang terkait dengannya. Tidak diragukan lagi bahwa baiknya suatu perilaku

bergantung pada pemahaman akan keilmuan dan keyakinan akan setiap kerusakan dan kebaikan yang ada.

٣٨٠- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَنْفَجْنَا أَرْنَبًا بِمَرِّ الظَّهْرَانِ فَسَعَى الْقَوْمُ فَلَغَبُوا، وَأَدْرَكْتُهَا فَأَخَذْتُهَا فَأَتَيْتُ بِهَا أَبَا طَلْحَةَ، فَذَبَحَهَا وَبَعَثَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِوَرِكِهَا وَفَخِذَيْهَا. فَقَبِلَهُ.

380. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, "Pernah kami mengejar seekor kelinci di daerah Marr Zahraan, orang-orang berusaha (mengejarnya) sehingga mereka pun kelelahan. Dan aku pun mampu mengejarnya dan mengambilnya, kemudian aku membawa kepada Abu Thalhah, dia pun menyembelihnya. Lalu dia mengirimkan bagian pangkal paha dan pahanya kepada Rasulullah ﷺ, beliau pun menerimanya."[286]

Redaksi لَغَبُوا artinya orang-orang kelelahan. Redaksi أَنْفَجْتِ الأَرْنَب dengan memberi harakat fathah pada huruf hamzah, nun diharakat sukun, huruf faa difathah, huruf jiim disukun, artinya dia melompat atau aku mengikuti jejaknya, kemudian melompat.

Seolah-olah dia mengatakan bahwa kami mengikuti kelinci itu, hingga kami mendekatinya, lalu lari.

Marr Zhahran adalah area yang diketahui.

Hadits ini merupakan dalil dibolehkannya memakan daging kelinci. Sesungguhnya daging kelinci diberikan sebagiannya jika

---

286 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

disembelih untuk dimakan. Hadits ini pun merupakan dalil untuk pemberian hadiah dan menerimanya.

٣٨١- عَنْ أَسْمَاءَ بِنْتِ أَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَتْ: نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ. وَفِي رِوَايَةٍ وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ.

381. Diriwayatkan dari Asma` binti Abu Bakar ﷺ, "Kami pernah menyembelih kuda di masa Rasulullah ﷺ, kami pun menyantapnya."

Dalam sebuah redaksi berbunyi, "Dan kami berada di Madinah."[287]

٣٨٢- عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، وَأَذِنَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ.

382. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, bahwa Nabi ﷺ melarang (memakan) daging keledai rumahan dan beliau mengijinkan (memakan) daging kuda.

٣٨٣- وَلِمُسْلِمٍ وَحْدَهُ قَالَ أَكَلْنَا زَمَنَ خَيْبَرَ الْخَيْلَ وَحُمُرَ الْوَحْشِ، وَنَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْحِمَارِ الأَهْلِيِّ

---

[287] HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, An-Nasa`i dan Ibnu Majah.
Adapun Imam Ahmad dengan redaksi hadits, "Kami pernah menyembelih seekor kuda di masa Rasulullah, kami pun menyantapnya beserta keluarga beliau."

383. Redaksi hadits Muslim sendirian, dia (Jabir) berkata, "Di masa perang Khaibar, kami pernah menyantap daging kuda dan keledai-keledai liar. Dan Nabi ﷺ melarang (memakan) keledai-keledai rumahan."[288]

Kedua hadits ini dijadikan dalil bagi orang yang membolehkan memakan kuda. Ini merupakan madzhab Imam syafii dan selainnya. Adapun Imam Malik dan Abu Hanifah menganggapnya makruh. Para sahabat-sahabat Abu Hanifah bersilang pendapat apakah makruh disini bersifat pembersihan diri ataukah bersifat pengharaman? Akan tetapi, pendapat yang paling *shahih* menurut mereka ialah pemakruhan yang bersifat pengharaman.

Di antara mereka –pengikut madzhab Hanafi- beramalasan dengan hadits bahwa perbuatan sahabat di masa Rasulullah ﷺ merupakan hujjah dengan catatan nabi ﷺ mengetahuinya. Pendapat ini meragukan, disebabkan ini bertolak belakang dengan ucapan sebagian sahabat, "Bahwa Nabi ﷺ mengharamkan daging kuda." Selanjutnya, jika hal ini diterima akan tetapi tidak sah pengaitan hadits dijadikan sebagai dalil. Dari sinilah, situasi ini memiliki tiga jawaban:

Pertama, sesungguhnya hadits ini diriwayatkan dengan riwayat ini dan riwayat lain dari Jabir. Adapun riwayat yang ada redaksi "Dan beliau mengijinkan daging kuda", sehingga tidak dapat ditolak pengaitan tadi.

Kedua, yaitu bantahan hadits ini yang mengandung pengharaman. Sesungguhnya kami mengetahui hadits ini dengan redaksi pelarangan, bukan dengan redaksi pengharaman dari Khalid bin Walid. Redaksi hadits ini pun mematahkan argument yang menolak hadits tersebut bagi sebagian orang.[289]

---

[288] HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, Abu Daud dan Imam Ahmad.

[289] Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dan Al Baihaqi dari Shalih bin Yahya bin Al Miqdam, dari ayahnya, dari kakeknya, dari Khalid bin Walid, ia berkata, "Nabi

Ketiga, Ada dalil dari Al Qur`an, yaitu firman Allah ﷻ, "*Dan (Dia telah menjadikan) kuda, baghal, dan keledai untuk kamu tunggangi dan (menjadi) perhiasan.*" (Qs. An-Nahl [16]: 8)

Sisi pendalilannya adalah bahwa ayat ini mensitir bentuk pemberian karunia dengan penyebutan nikmat sesuai dengan yang ditunjukkan oleh redaksi ayat dalam surat An-Nahl. Allah ﷻ melansir bentuk pengarunian terhadap kuda, bighal dan keledai dengan menikmatinya sebagai alat tunggangan dan perhiasan, serta tidak dinikmati untuk dimakan sebagaimana disebutkan terhadap hewan-hewan. Seandainya saja ada yang menetapkan akan penetapan memakan hewan-hewan tadi, tentunya tidak akan terlupakan menjadikannya suatu karunia. Ini disebabkan nikmat untuk memakan melebihi kenikmatan mengendarai dan menjadikannya perhiasan.

Sesungguhnya nikmat ini berkaitan dengan penetapan tanpa adanya perantara. Tidaklah baik meniadakan pemberian nikmat dengan salah satu nikmat terbesar di antara dua nikmat yang ada dan penyebutan pemberian nikmat dengan yang lebih rendah dari keduanya. Bentuk peniadaan pemberian nikmat untuk memakannya merupakan bentuk pelarangan, lebih-lebih sebelumnya telah dipaparkan mengenai nikmat untuk memakan hewan-hewan selainnya. Meskipun hadits ini

---

ﷺ melarang (memakan) daging kuda, bighal, keledai dan setiap yang memiliki taring dari binatang buas."

Dalam sebuah riwayat ada redaksi "Di masa perang Khaibar", Al Baihaqi berkomentar bahwa ini merupakan sanad yang dihukum hadits mudhtharib yang menyelisihi hadits yang lebih kuat.

Al Bukhari berkomentar, "Perawi yang meriwayatkan dari Shaleih ialah Tsaur bin Yazid dan Sulaiman bin Salim, perlu ditinjau.

Musa bin Harun berkata, "Shalih bin Yahya dan ayahnya tidak diketahui, kecuali kakeknya dan ia adalah perawi lemah."

Hadits ini pun dinyatakan lemah oleh Imam Ahmad, Daruquthni, Al Khaththabi, Ibnu Abdil Barr dan Abdul Haq.

Ibnu Hajar berkomentar, "Kesaksian Khalid perihal Khaibar adalah keliru. Sesungguhnya ia tidak masuk islam kecuali setelah kejadian itu (perang Khaibar) menurut pendapat yang shahih. Dan mayoritas ulama menyatakan bahwa ia masuk islam pada saat pembebasan Makkah."

dapat dijadikan sebagai pendalil yang baik, namun dapat diberikan jawaban dari dua sisi:

Pertama, Bentuk prasangka akan kuatnya hadits ini atas pembolehannya dari pendalilan ini dilandaskan sisi kuatnya jika dinisbatkan dengan pendalilan tadi.

Kedua, Harus ada pendalilan atas pengharamannya. Sesungguhnya hadits ini dikonotasikan sebagai sikap meninggalkan untuk memakan, padahal sikap meninggalkan untuk memakan adalah lebih umum daripada meninggalkannya disebabkan pengharaman atau adanya pemakruhan.

Dari *zhahir* hadits dari riwayat ini, hadits ini merupakan dalil atas diperbolehkannya menyembelih kuda.

Redaksi "Nabi ﷺ melarang (memakan) keledai rumahan" dijadikan sebagai dalil orang yang berpendapat akan haramnya keledai rumahan, ini ditinjau dari pelarangan secara *zhahir*-nya. Ada silang pendapat di kalangan ulama perihal pemakruhan kuat yang mengandung arti untuk berjaga-jaga terhadap keledai liar.

٣٨٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَصَابَتْنَا مَجَاعَةٌ لَيَالِيَ خَيْبَرَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ: وَقَعْنَا فِي الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ، فَانْتَحَرْنَاهَا فَلَمَّا غَلَتْ بِهَا الْقُدُورُ: نَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَكْفِئُوا الْقُدُورَ، وَرُبَّمَا قَالَ: وَلَا تَأْكُلُوا مِنْ لُحُومِ الْحُمُرِ شَيْئًا.

384. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abu Aufa` ra., dia berkata, "kelaparan menimpa kami di masa peperangan khaibar, hingga suatu waktu di Khaibar: Dan kami mendapati keledai rumahan, kami pun menyembelihnya. Ketika periuk telah mendidih, penyeru Rasulullah ﷺ berseru, '*Hendaknya kalian membalikkan periuk itu*'. Dan adakala dia

berseru, '*Janganlah kalian memakan dari daging keledai itu sedikit pun*'."[290]

Penjelasan:

Redaksi hadits ini mengandung makna pengharaman,[291] yang melebihi lafazh pelarangan. Adapun perintah Rasulullah ﷺ untuk membalikkan periuk ada kemungkinan disebabkan haramnya memakan dagingnya, ini menurut sejumlah ulama.

Hanya saja, ada dua catatan dalam permasalahan, yaitu:

Pertama, peristiwa ini terjadi sebelum adanya pembagian (rampasan perang).

Kedua, keledai itu adalah hewan pemakan kotoran.

Akan tetapi yang lebih masyhur dan lebih masuk akal ialah bahwa itu terjadi disebabkan pengharaman. Dengan begitu, jika riwayat itu benar berasal dari Rasulullah ﷺ, maka perlu untuk meninjaunya kembali.[292]

---

290 HR. Al Bukhari, Muslim dan Ahmad.
Si penyeru adalah Abu Thalhah, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Ya'la Al Maushili dalam musnadnya, dari hadits Anas sebagaimana yang disebutkan oleh An-Nawawi dalam *Muhimmaat*nya.

291 Riwayat ini tidak menyebutkan redaksi pengharaman. Akan tetapi ada sebuah riwayat An-Nasa`i sebagaimana termaktub dalam *Jami'ul Ushul* berbunyi, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ telah mengharamkan daging keledai."

292 Yang dimaksudkan adalah hadits riwayat Abu Daud dalam *Sunan*nya, dari Ghalib bin Abjar, dia berkata, "Kami tertimpa paceklik, sehingga tidak ada sedikit harta pun untuk memberikan makan keluargaku kecuali sedikit dari (daging) keledai. Dan sungguh Rasulullah ﷺ telah melarang daging keledai jinak. Aku pun mendatangi Nabi ﷺ, seraya berujar, 'Wahai Rasulullah, kami tertimpa paceklik dan tidak ada sedikit pun hartaku untuk memberi makan keluargaku kecuali lemaknya keledai. Dan engkau telah mengharamkan daging keledai jinak?' Beliau pun bersabda, '*Berilah makan keluargamu dengan keledaimu yang gemuk. Sesungguhnya aku mengharamkannya disebabkan (sisa) dari imigrasi orang-orang kampung*'."

Redaksi كُفِئَتْ القُدُورُ artinya adalah, dibalikkan sehingga hilangnya yang ada di dalamnya.

٣٨٥- عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: حَرَّمَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لُحُومَ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّةِ

385. Diriwayatkan dari Abu Tsa'labah ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ telah mengharamkan daging keledai jinak."

٣٨٦- عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْتَ مَيْمُونَةَ، فَأُتِيَ بِضَبٍّ مَحْنُوذٍ فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدِهِ، فَقَالَ بَعْضُ

Redaksi الجَوَّال dengan memfathah huruf jiim dan huruf wawu dan mentasydid huruf laam, ini merupakan kata jamak dari جَلاَّلة.

Imam Nawawi berkomentar dalam syarah Muslim, "Artinya hewan yang memakan kotoran. Hadits ini adalah hadits mudhtharib, yang sanadnya berbeda lagi memiliki perbedaan yang mencolok. Dan sekiranya tepat membawa makna hadits ini dengan memakannya (keledai) di kondisi genting –hingga akhir-."

Dan Hafizh Ibnu Hajar berkomentar, "Sanadnya dhaif, matannya menyelisihi hadits-hadits shahih. Sehingga tidak boleh berpatokan dengannya."

Al Mundziri berkomentar, "Silang pendapat terhadap sanadnya begitu banyak."

Al Baihaqi berkomentar, "Sanadnya muththarib."

Ibnu Abdil Barr berkomentar, "Pengharaman keledai jinak diriwayatkan dari Nabi ﷺ oleh Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Umar, Jabir, Al Barra`, Abdullah bin Abu Aufa`, Anas dan Zahir Al Aslami dengan sanad-sanad yang shahih lagi baik."

Adapun hadits Ghalib bin Abjar tidak naik (derajatnya) disebabkan ada yang membantahnya.

Redaksi لَمْ تُقَسَّمْ "belum dibagi" adalah tertolak oleh hadits Anas yang mengandung lafazh "Maka itu adalah kotoran". Begitu pula dengan adanya perintah untuk mencuci bejana dalam hadits Salamah. Dua hadits tadi termaktub dalam shahihain (Bukhari-Muslim), sehingga tidak ada alasan untuk menolak meragukan hukumnya dengan memaparkan banyaknya cacat.

النِّسْوَةِ اللاَّتِي فِي بَيْتِ مَيْمُونَةَ: أَخْبِرُوا رَسُولَ اللهِ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ فَرَفَعَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَدَهُ، فَقُلْتُ: أَحَرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: لا، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَافُهُ، قَالَ خَالِدٌ: فَاجْتَرَرْتُهُ، فَأَكَلْتُهُ. وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْظُرُ.

386. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, dia berkata, "Aku masuk ke rumah Maimunan dan Khalid bin Walid tengah bersama Rasulullah ﷺ, lalu dihidangkan dhabb (sejenis biawak) panggang. Rasulullah ﷺ pun menjauhkannya dengan tangan beliau, kemudian di antara wanita yang berada di rumah Maimunah berkata, 'Beritahuilah Rasulullah apa yang diinginkannya', kemudian Rasulullah ﷺ mengangkat tangannya. Aku pun berujar, 'Apakah dia haram wahai Rasulullah?' Beliau pun bersabda, '*Tidak, hanya saja dia tidak ada di negeri kaumku', maka aku pun dapati diriku tidak menyukai lagi berpaling darinya'.* Khalid berkata, 'Maka aku pun memilihnya (daging dhabb), lalu aku pun memakannya', sedang Rasulullah ﷺ melihat."[293]

Kata الْمَحْنُوْذُ artinya adalah pemanggang dengan batu yang dipanaskan.

Hadits ini merupakan dalil yang membolehkan memakan daging *dhabb* (sejenis biawak), sesuai dengan redaksi hadits Rasulullah ﷺ, "Apakah dia haram? Beliau menjawab, '*Tidak*'."

Hal ini dikuatkan oleh pengakuan Rasulullah ﷺ terhadapnya dalam kondisi mengetahuinya. Persetujuan ini merupakan salah satu metode syariat dalam permasalahan hukum, yaitu perbuatan, perkataan dan persetujuan dibarengi dengan mengetahuinya.

---

293 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan redaksi hadits serupa, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Hadits ini pun menjadi dalil untuk memberitahukan sesuatu yang masih diragukan posisinya. Ini dilakukan untuk memperjelas kondisinya. Ada kemungkinan Nabi ﷺ tidak mengetahui jenis binatang tersebut, yaitu dhabb sehingga itulah fungsinya diberitahukan agar ada keyakinan atas pembolehannya, baik dengan beliau menyantapnya atau memberikan persetujuan terhadapnya.

Hadits ini merupakan dalil bahwa sikap tidak menyukai dan tidak menikmati bukanlah alasan pengharaman, bahkan itu merupakan perkara khusus. Jika disebutkan bahwa itu adalah di antara sebab-sebab pengharaman, yaitu penganggapan jelek. Ini sebagaimana yang dikatakan oleh Imam Syafi'i.

٣٨٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَبْعَ غَزَوَاتٍ، نَأْكُلُ الْجَرَادَ

387. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abu Aufa` ؓ, "Kami berperang bersama Rasulullah ﷺ sebanyak tujuh kali, kami memakan belalang."[294]

Penjelasan:

Hadits ini merupakan dalil atas pembolehan memakan belalang. Redaksi situasi dalam hadits ini tidak menghalangi untuk mengimplementasi hadits, sebagaimana yang dipaparkan oleh madzhab Maliki yaitu situasi yang akan memberikan dampak kematian, misalnya terpenggalnya kepala-kepala mereka. Sesungguhnya hadits ini berlaku umum dan tidak menjelaskan cara-cara memakannya.

---

294 HR. Al Bukhari dengan lafazh ini, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Imam Ahmad.

٣٨٨- عَنْ زَهْدَمِ بْنِ مُضَرِّبٍ الْجَرْمِيِّ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الأَشْعَرِيِّ. فَدَعَا بِمَائِدَةٍ، وَعَلَيْهَا لَحْمُ دَجَاجٍ، فَدَخَلَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللهِ، أَحْمَرُ، شَبِيهٌ بِالْمَوَالِي فَقَالَ: هَلُمَّ، فَتَلَكَّأَ فَقَالَ: هَلُمَّ، فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ مِنْهُ.

388. Diriwayatkan dari Zahdam bin Mudharrib Al Jurmi, dia berkata, "Kami pernah berada di sisi Abu Musa Al Asy'ari, dia pun meminta (dihidangkan) piring dan di atasnya ada daging ayam. Setelah itu, ada seorang laki-laki yang masuk dari Bani Taimilllah, berkulit merah lagi mirip maula, seraya berujar, 'Marilah, berpaling (lalu berhenti)', kemudian dia berujar lagi, 'Marilah, sesungguhnya aku pernah melihat Rasulullah ﷺ makan darinya'."[295]

Penjelasan:

Redaksi زَهْدَم dibaca dengan harakat *fathah* apda huruf *zai* dan huruf *dal* serta harakat *sukun* pada huruf *ha* '.

Kata مِضَرِّب dibaca dengan harakat dhammah pada huruf *mim*, harakat fathah pada huruf *dha* ', harakat kasrah pada huruf *ra* ' yang ditasydid.

Redaksi الجَرْمي dibaca dengan harakat fathah pada huruf *jim* dan harakat sukun pada huruf *ra* '.

Hadits ini merupakan dalil atas pembolehan memakan daging ayam serta dalil atas mendirikan sesuatu di atas dasar. Sesungguhnya telah dijelaskan dengan riwayat lain bahwa laki-laki ini beramalasan akan keterlambatan bahwa dia melihat ayam tadi makan sesuatu, sehingga dia

---

295 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan secara ringkas maupun panjang, Muslim dan Imam Ahmad.

pun tidak menyukainya. Ada kemungkinan ini terjadi sebagaimana dipaparkan untuk menghukumi sesuatu di atas suatu dasar. Dengan begitu, ada kemungkinan memakan daging ayam yang telah memakan kotoran adalah makruh ataukah itu merupakan suatu dalil bahwa memakannya adalah najis. Ada larangan untuk meminum susu binatang pemakan kotoran, dimana para ahli fiqih berkata bahwa sekiranya dagingnya berubah disebabkan makan najis, maka tidak dimakan.

Kata هَلُمَّ merupakan kalimat pemanggilan. Pendapat mayoritas bahwa kalimat itu dipergunakan untuk satu orang atau kelompok, berjenis laki-laki dan wanita dalam bentuk lafazh mufrad (satu).

Redaksi تَلَكَّأ artinya adalah berpaling dan berhenti.

٣٨٩- عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَكَلَ أَحَدُكُمْ طَعَامًا فَلاَ يَمْسَحْ يَدَهُ حَتَّى يَلْعَقَهَا، أَوْ يُلْعِقَهَا.

389. Diriwayatkan dari Ibnu Abbas ﷺ, bahwa Nabi ﷺ bersabda, "*Jika salah seorang di antara kalian memakan makanan, janganlah dia membersihkan tangannya hingga dia selesai menjilatinya.*"[296]

Penjelasan:

Redaksi hadits dengan lafazh pertama ialah memfathah huruf *ya* ', merupakan merupakan kata kerja yang memiliki satu objek.

[296] HR. Al Bukhari dengan lafazh dalam pembahasan makanan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, Ibnu Majah dan Imam Ahmad.

Redaksi hadits dengan lafazh kedua ialah mendhommah huruf ya, merupakan kata kerja yang memiliki dua objek.

Ada keterangan dari riwayat-riwayat lain yang menyebutkan, "Disebabkan dia tidak mengetahui di bagian makanan yang mana ada barakah."[297]

Ada keterangan cacat bahwa konteks membersihkan tangan sebelum itu adalah menambah kotor yang dipakai membersihkan dengan pengecualian air ludah. Akan tetapi jika hadits shahih dengan keterangan tadi, maka kami tidak berpaling darinya.

---

[297] Hadits ini diriwayatkan oleh Muslim.

BINATANG BURUAN

٣٩٠- عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ أَتَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، أَفَنَأْكُلُ فِي آنِيَتِهِمْ؟ وَفِي أَرْضِ صَيْدٍ، أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلَّمٍ، وَبِكَلْبِي الْمُعَلَّمِ. فَمَا يَصْلُحُ لِي؟ قَالَ: أَمَّا مَا ذَكَرْتَ - يَعْنِي مِنْ آنِيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ -: فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلا تَأْكُلُوا فِيهَا، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا، وَكُلُوا فِيهَا. وَمَا صِدْتَ بِقَوْسِكَ، فَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ الْمُعَلَّمِ، فَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ عَلَيْهِ فَكُلْ، وَمَا صِدْتَ بِكَلْبِكَ غَيْرِ الْمُعَلَّمِ فَأَدْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ

390. Diriwayatkan dari Abu Tsa'labah Al Khusyani ﷺ, dia berkata, "Aku mendatangi Rasulullah ﷺ, seraya berujar, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya di negeri kaumku ada ahli kitab, apakah kami makan di bejana-bejana mereka? Dan di daerah buruan, aku berburu dengan busurku dan anjingku yang tidak jinak serta anjingku jinak, maka apakah yang seharusnya aku lakukan?' Beliau bersabda, '*Adapun apa yang engkau sebutkan -yaitu dari bejana ahli kitab-, jika engkau mendapati selainnya, maka janganlah kalian jangan makan darinya dan jika kalian tidak mendapati, maka cucilah lalu makanlah dengannya. Adapun apa yang engkau buru dengan dengan busurmu, hendaknya engkau menyebut nama Allah, kemudian makanlah. Dan apa yang engkau buru dengan anjing jinak, hendaklah menyebut nama Allah,*

kemudian makanlah. Dan apa yang engkau buru dengan anjing tidak jinakmu, engkau sempat menyembelinya, maka makanlah'."[298]

Penjelasan:

Abu Tsa'labah Al Khusyani –dengan memfathah huruf kho'- adalah dinisbatkan dengan bani Khusyain, dia merupakan marga dari negeri Qada'ah.

Dia adalah Watsil bin Namr bin Wabrah bin Tsa'lab bin Halwan bin Imran bin Ilhaf bin Qada'ah.

Adapun خُشَيْن merupakan bentuk *tashghir* (pengecilan) dari أَخْشَن.

Ada yang mengatakan bahwa namanya ialah Jurtsum bin Nasyib, yaitu nama dari Abu Tsa'labah.

Ada beberapa masalah berkaitan dengan hadits ini, yaitu:

Pertama, hadits ini menunjukkan bahwa penggunaan bejana-bejana ahli kitab mesti dicuci. Para ahli fiqih bersilang pendapat mengenai hal ini, yang didasarkan adanya pertentangan antara hukum asal dan hukum mayoritas. Mereka pun menyebutkan perbedaan bagi orang yang beragama dengan mempergunakan barang-barang najis dari (sisa) kaum musyrikin dan ahli kitab, meskipun telah dipisah-pisahkan. Ini disebabkan mereka itu beragama dengan mempergunakan khamar atau mereka lebih banyak melakukan kontak dengannya.

Adapun kaum nasrani, mereka tidak menjauhi hal-hal najis. Di antara mereka ada yang beragama dengan melakukan kontak dengan hal itu, misalnya para rahib. Dengan begitu, tidak ada alasan untuk

---

298 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan dengan redaksi ini, Muslim, Imam Ahmad, pemilik kitab sunan yang empat dengan redaksi yang serupa.
Adapun Bani Khusyain yang ditinggal di negeri Syam adalah keluarga Abu Tsa'labah.

mengeluarkan mereka dari golongan orang-orang yang beragama dengan mempergunakan barang-barang najis.

Hadits ini diimplementasikan dengan mengandalkan prasangka yang lebih kuat. Ini disebabkan prasangka yang didukung oleh pendapat umum adalah lebih kuat daripada prasangka yang didukung oleh pendapat dasar.

Kedua, hadits ini menjadi dalil bahwa diperbolehkan berburu dengan busur dan anjing sekaligus. Tidak ada pertentang dalam hadits ini dengan mempersyaratkan harus dengan terdidik (jinak). Para ahli fiqh berkomentar mengenai hal ini. Mereka menjadikan lafazh "jinak" adalah dihalangi dengan bentakan dan diutus dengan panggilan. Dan mereka masih memiliki kriteria-kriteria sifat-sifat selain itu. Ada kaidah yang berbunyi bahwa sesuatu yang menjadikan syariat menjatuhkan hukum, namun tidak memvonis suatu hukuman, maka dikembalikan (hukumnya) kepada hukum kebiasaan.

Ketiga, hadits ini menjadi dalil bagi orang yang mempersyaratkan adanya menyebutkan nama Allah sewaktu melepas binatang buruan, disebabkan ada bentuk persetujuan (dari Rasulullah ﷺ) untuk memakan dengan mengucapkan (nama Allah ﷻ). Dan sesuatu pengaitan akan suatu sifat, maka akan ternafikan dengan penafian tersebut bagi orang-orang yang mengutarakannya sesuai dengan yang dipahami. Disini pula ada tambahan atas konteks hadits ini terpahami dengan jernih, yaitu hukum asal adalah pengharaman memakan bangkai. Dan tidaklah persetujuan itu ada kecuali ada situasi yang tersifat akan adanya penyebutan nama Allah atasnya, sehingga sekiranya tidak ada penyebutan nama Allah, maka akan tetap pada hukum asalnya, termasuk dalam nash pengharaman bangkai.

Keempat, hadits ini merupakan dalil bahwa binatang buruan dengan anjing jinak tidaklah bergantung dengan adanya penyembelihan, disebabkan adanya pembedaan antara binatang itu dengan binatang

tidak jinak dengan sempat menyembelihnya. Jika anjing buruan membunuh buruan dengan kuku ataupun taringnya, maka halal dan jika dia terbunuh disebabkan bobot beratnya (sang anjing), maka terjadi silang pendapat dalam madzhab Imam Syafii. Dengan mengambil hukum kemutlakan hadits ini adalah diperbolehkan memakannya, dan dalam hal ini memiliki sisi kedhaifan, yaitu memutuskan hukum dengan redaksi seperti ini.

Kelima, Rasulullah ﷺ mempersyaratkan atas binatang buruan tidak jinak adalah dengan sempat menyembelih buruan tersebut. Perkara ini berkaitan dengan dua hal:

Pertama, Adanya waktu yang memungkinkan untuk menyembelihnya, sehingga jika seseorang mendapatinya akan tetapi tidak menyembelihnya, maka itu menjadi bangkai. Meskipun ini terjadi disebabkan mengalami kelelahan untuk menyembelihnya, alasan ini tidak diterima.

Kedua, Buruan masih hidup sebagaimana yang disebutkan oleh ahli fiqih. Jika seseorang itu sempat mendapati buruan tersebut, akan tetapi isi perutnya telah keluar atau telah terkena taring mematikan, maka itu tidak dianggap sebagai penyembelihan. Inilah yang dikomentari oleh para ahli fiqih.

٣٩١- عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ عَدِيٍّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ، فَيُمْسِكْنَ عَلَيَّ، وَأَذْكُرُ اسْمَ اللهِ؟ فَقَالَ: إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللهِ، فَكُلْ مَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ. قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلْنَ؟ قَالَ: وَإِنْ قَتَلْنَ، مَا لَمْ يَشْرَكْهَا كَلْبٌ لَيْسَ مِنْهَا. قُلْتُ:

فَإِنِّي أَرْمِي بِالْمِعْرَاضِ الصَّيْدَ، فَأُصِيبُ؟ فَقَالَ: إِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَخَزَقَ، فَكُلْهُ وَإِنْ أَصَابَهُ بِعَرْضِهِ فَلاَ تَأْكُلْهُ.

391. Diriwayatkan dari Hammam bin Al Harits, dari Adi bin Hatim, dia berkata, "Aku berkata, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya aku pernah melepaskan anjing-anjing jinak, maka anjing-anjing menahan (mendapati buruan), dan apakah aku menyebutkan nama Allah?' Maka beliau bersabda, '*Jika engkau melepaskan anjing jinakmu dan engkau menyebutkan nama Allah, maka makanlah sesuatu yang mencegahmu itu'.* Aku berkata, 'Dan meskipun anjing-anjing membunuh?' Beliau bersabda, '*Dan meskipun mereka membunuh, selama tidak ada anjing lain luar yang bukan dari mereka'.* Aku berujar lagi, 'Sesungguhnya aku melempar buruan dengan sebuah tombak, lalu aku mengenainya?' Beliau bersabda, '*Jika engkau melempar dengan tombak tersebut, lalu dia (buruan itu) tertusuk, maka makanlah. Dan jika dia terkena dengan bagian badan (dari tombak), maka janganlah memakannya.*"

Penjelasan:

Hadits Asy-Sya'bi dari Adi adalah mirip, di dalamnya berbunyi, "Kecuali jika anjing itu memakan, jika dia makan, maka janganlah memakannya. Sesungguhnya aku takut anjing itu menahan (membunuhya) dengan dirinya. Dan jika ada anjing-anjing selainnya (anjing luar) bergabung, maka janganlah memakannya disebabkan engkau menyebutkan nama Allah atas anjingmu dan tidak menyebutkannya atas selainnya."

Dalam hadits ini pun disebutkan, "Jika engkau mengutus (melepaskan) anjingmu al mukallab (diedit), maka sebutlah nama Allah atasnya. Jika anjing itu menahan (menerkam) untukmu, lalu engkau sempat mendapatinya masih hidup, maka sembelihlah. Dan jika engkau mendapatinya, dia (anjing itu) telah membunuhnya akan tetapi tidak

memakannya, maka makanlah. Sesungguhnya sesuatu yang diambil anjing adalah penyembelihannya."

Di dalamnya pun disebutkan, "Jika engkau melemparkan panahmu, maka sebutlah nama Allah."

Disebutkan pula, "Jika (panah) hilang darimu selama satu hari atau dua hari."

Dalam sebuah riwayat, "Dua hari dan tiga hari, akan tetapi engkau tidak mendapati selain jejak panahmu, maka makanlah jika mau. Dan seandainya engkau mendapati pendarahan darah, maka janganlah makan disebabkan engkau tidak tahu: Darah yang membunuhnya ataukah panahmu?"[299]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil akan disyaratkannya mengucapkan bismillah, sebagaimana termaktub di hadits sebelumnya. Hadits ini lebih kuat dijadikan kuat dijadikan dalil daripada hadis pertama, disebabkan terpahaminya syarat dan hadits pertama dipahami dengan sifatnya. Adapun terpahami syaratnya adalah lebih kuat daripada terpahami sifatnya.

Hadits ini menjelaskan agar memakan binatang buruan aning jika telah terbunuh, ini berbeda dengan hadits sebelumnya. Sesungguhnya hukum ditarik dengan metode adanya pemahaman. Dan hadits ini menunjukkan untuk memakan buruan yang dibunuh oleh anjing dengan bobot beratnya, ini berbeda halnya dengan dalil sebelumnya yang telah kami nyatakan dhaif di hadits sebelumya.

Hadits ini pun menjadi dalil bahwa jika ada anjing lain yang bergabung, maka buruan itu tidak dimakan. Ada tambahan dari hadits

---

299 HR. Al Bukhari dengan berbagai lafazh sebagaimana diungkapkan oleh penulis, Muslim dan Ahmad.

lain, "Sesungguhnya engkau menyebut (nama allah) terhadap anjingmu dan tidak menyebutnya terhadap anjing lainnya."[300] Ini menjadi dalil lain yang mensyaratkan penyebutan Allah.

Kata الْمِعْرَاض artinya adalah, tongkat yang diruncingkan. Dan jika terkena dengan ujung runcingnya, maka dimakan disebabkan ini sama saja dengan panah. Dan jika terkena bagian badan dari tombak, maka tidak dimakan. Ada catatan bagi hadits ini bahwa itu adalah sesuatu pemberat, disebabkan itu bukanlah bermakna panah akan tetapi semakna batu dan sejenisnya dari barang-barang yang memberatkan.

Kata الشَّعْبِي dibaca dengan harakat fathah pada huruf *syin* dan harakat sukun pada huruf *ain*, dia adalah Amir bin Syurahil, dari Sya'b Hamdan.

Jika begitu, ada dua pendapat berkaitan dengan memakan buruan anjing:

Pertama, dia tidak dimakan dengan berlandaskan hadits ini. Dengan pula dengan catatan yang dikandung oleh hadits tersebut. Jika demikian, memakannya merupakan dalil yang jelas dalam memilih untuk menahan bagi dirinya.

Kedua, dia dimakan berdasarkan hadits lain dari riwayat Abu Tsa'labah Al Khusyani. Sehingga pelarangan dalam hadits Adi ini dipahami menjadi pelarangan penyucian. Adakalanya dijelaskan bahwa ini merupakan keringanan-keringanan yang diberikan, sehingga dipilih untuk mengambil pendapat pertama. Adapun Abu Tsa'labah sebaliknya, sehingga dia mengambil keringanan tersebut. Ini merupakan pendapat lemah, disebabkan dia melemahkan untuk tidak memakan dengan alasan khawatir dia (anjing) membunuh dengan dirinya. Pelemahan ini tidak berkaitan melainkan pengharaman, yaitu kekhawatiran anjing itu membunuh dengan dirinya. Ini dapat dikatakan bahwa dia hanya

---

300 HR. Al Bukhari, Muslim dan Ahmad.

melemehkan dengan kekhawatiran penahanan (bukan membunuh dengan taring atau cakar), bukanlah dengan bentuk menahan haqiqi.

Hal ini dapat ditanya bahwa hukum dasar ialah pengharaman akan bangkai, sehingga jika kita ragu terhadap sebabnya yang boleh, maka kita mesti kembali kepada hukum asal. Dengan pula, seandainya kita ragu terhadap binatang buruan yang terbunuh disebabkan pelemparan atau adanya sebab lain yang membolehkan penghalalan bangkai yang tidak halal, misalnya terjatuh di air.

Bahkan para ulama berselisih pendapat terhadap perkara yang lebih dahsyat daripada perkara ini, yaitu sekiranya binatang buruan itu hilang dari seseorang, lalu dia mendapatinya dalam kondisi terbunuh, akan tetapi ada jejak anak panah dan tidak diketahui adanya alasan lain.

Dari sini, orang yang mengharamkan berdalil dengan beranggapan ada sebab lain. Kami telah menyebutkan hadits yang menunjukkan pelarangan jika menemui (buruan) berlumuran darah, disebabkan itu merupakan di antara sebab kehilangan nyawa dan tidak diketahui (pasti) bahwa dia terbunuh dengan sebab berburu. Demikian pula jika terjatuh dari gunung dengan alasan seperti ini. Memang benar, jika buruan itu adalah burung, maka terbunuh dengan jatuh di tanah, disebabkan ini adalah perkara urgent.

٣٩٢- عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ مَنِ اقْتَنَى كَلْبًا – إِلاَّ كَلْبَ صَيْدٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ – فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ. قَالَ سَالِمٌ: وَكَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَقُولُ: أَوْ كَلْبَ حَرْثٍ، وَكَانَ صَاحِبَ حَرْثٍ.

392. Diriwayatkan dari Salim bin Abdullah bin Umar, dari ayahnya ﷺ, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ bersabda,

"*Barangsiapa yang mengumpulkan anjing -kecuali anjing buruan atau ternak-, maka sesungguhnya pahalanya berkurang setiap harinya dua qirath.*"

Salim berkata: Dan Abu Hurairah berkata, "Atau anjing pembajak" dan dia adalah pemilik (tanah) bajakan.[301]

Penjelasan:

Hadits ini mengandung dalil akan pelarangan mengumpulkan anjing kecuali dengan tujuan-tujuan yang disebutkan tadi, yaitu buruan, ternak dan bajakan-, disebabkan pengumpulan anjing itu mengandung sisi negatif adanya ketakutan dan tergigitnya pejalan kaki. Itu pun akan menjauhkan para malaikat, dan kondisi ini merupakan perkara yang penting disebabkan bergaul dengan mereka memberikan pengilhaman akan kebaikan dan berdoa dengannya.

Hadits ini pun merupakan dalil pembolehan memiliki dengan tujuan-tujuan tadi. Para ahli fiqih berselisih pendapat apakah termasuk dalam pengkiasan ini tujuan penjaga gerbang (pintu) ataukah tidak?

Madzhab Maliki berdalil akan pembolehan untuk menjadikannya sebagai pemburu tanpa adanya kepentingan atas kesuciannya. Sesungguhnya berinteraksi dengan anjing itu dengan kehati-hatian menyentuh sesuatu darinya adalah perkara yang rumit. Adapun ijin terhadap sesuatu adalah ijin penyempurna maksudnya, sebagaimana pelarangan itu adalah bentuk pelaziman yang berkaitan akan objek yang dilarang.

Redaksi وَكَانَ صَاحِبَ حَرْثٍ "dan dia adalah pemilik (tanah) bajakan" ada kemungkinan bahwa yang diinginkan ialah menyebutkan

---

[301] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang berbeda, diriwayatkan dari jalur Abu Hurairah; Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, ibnu Majah dan Imam Ahmad bin Hambal.

sebab-sebab bentuk perhatian terhadap hukum ini, hingga orang-orang lain akan mengetahuinya. Dan kebutuhan akan sesuatu lebih perlu diperhatikan dengan mengetahui hukumnya daripada selainnya.

٣٩٣- عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ مِنْ تِهَامَةَ، فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ فَأَصَابُوا إِبِلاً وَغَنَماً، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أُخْرَيَاتِ الْقَوْمِ، فَعَجِلُوا وَذَبَحُوا وَنَصَبُوا الْقُدُورَ فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْقُدُورِ فَأُكْفِئَتْ، ثُمَّ قَسَمَ فَعَدَلَ عَشَرَةً مِنَ الْغَنَمِ بِبَعِيرٍ، فَنَدَّ مِنْهَا بَعِيرٌ فَطَلَبُوهُ فَأَعْيَاهُمْ، وَكَانَ فِي الْقَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةٌ فَأَهْوَى رَجُلٌ مِنْهُمْ بِسَهْمٍ، فَحَبَسَهُ اللهُ. فَقَالَ: إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ، فَمَا نَدَّ عَلَيْكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا لاقُو الْعَدُوِّ غَداً، وَلَيْسَ مَعَنَا مُدىً. أَفَنَذْبَحُ بِالْقَصَبِ؟ قَالَ: مَا أَنْهَرَ الدَّمَ، وَذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ، فَكُلُوهُ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفْرَ، وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذَلِكَ، أَمَّا السِّنُّ: فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفْرُ: فَمُدَى الْحَبَشَةِ.

393. Diriwayatkan dari Rafi' bin Khadij ﷺ, dia berkata, "kami pernah bersama Rasulullah ﷺ di Dzil Hulaifah dari Tihamah, lalu orang-orang pun ditimpa kelaparan, maka mereka pun mendapati satu unta dan kambing. Dan nabi ﷺ berada di bagian belakang orang-orang, mereka pun bergesa-gesa dan menyembelih dan mereka menegakkan periuk-periuk. Lalu Nabi ﷺ memerintahkan periuk-periuk untuk dibalikkan, kemudian beliau membagikan (rampasan perang). Beliau menyamakan sepuluh kambing dengan satu unta, lalu ada seekor unta yang berlari, orang-orang pun mengejarnya, sehingga dia membuat

mereka lelah. Dan ada unta muda di antara orang-orang tersebut, kemudian ada seorang laki-laki di antara mereka mengarahkan panah, maka Allah pun menahannya.

Maka Rasulullah ﷺ bersabda, '*Sesungguhnya bagi binatang-binatang ini ada ketakutan-ketakutan sebagaimana ketakutan-ketakutan keliaran, maka jika ada yang berlari atas kalian, maka lakukanlah terhadapnya dengan seperti ini*'. Aku pun berujar, 'Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami akan bertemu dengan musuh besok dan kami tidak memiliki pisau, apakah kami menyembelih dengan tulang?' Beliau bersabda, '*Sesuatu yang mengalirkan darah dan disebutkan nama Allah atasnya, maka makanlah, bukan tulang dan kuku. Dan aku akan memberitahukan kalian akan hal tersebut. Adapun gigi adalah tulang dan kuku adalah pisau dari Habasyi*'."[302]

Penjelasan:

Kata خَدِيْج adalah anak yang tinggi, dengan memfathah kha`, mengkasrah huruf jiim sebelum terakhir. Hadits ini merupakan binatang jinak yang berperilaku liar, divonis dengan hukum binatang liar sebagaimana binatang liar yang berperilaku jinak, dihukumi sebagaimana binatang jinak.

Bentuk pembagian ini dan perbandingan setiap sepuluh dari kambing sebanding dengan satu ekor unta, yang dinilai sebagai pembagian adil dengan ukuran jumlah. Bukanlah pembagian adil dari tinjauan syariat, sebagaimana termaktub dalam hadits Al Budnah (unta yang digemukkan), "Bahwa dia (berbanding) dengan tujuh (ekor)." Di antara manusia ada yang menghukuminya seperti itu.

---

302 HR. Al Bukhari dalam beberapa pembahasan, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Kata نَدَّ adalah melarikan diri. Sedangkan kata الأَوَابِدُ adalah bentuk jamak dari آبِدَة. Misalnya تَأَبَّدَتْ "Aku berlari dan berperilaku liar". Redaksi أَبَدَتْ –dengan memfathah huruf ba`- تأبد –dengan mengkasrah dhommah- dan أبودًا. Seorang laki-laki dengan liar, artinya kalimat yang aneh atau bagian diri yang menyimpang. Redaksi kalimat ini merupakan bentuk lazim, hanya saja kalimat tersebut diubah dari bentuk fa'il menjadi maf'ul.

Makna hadits ini adalah binatang-binatang itu memiliki sisi-sisi berlari sebagaimana berlari binatang liar. Hadits ini pun mengandung dalil atas pembolehan menyembelih sesuai dengan maksud tanpa pematokan bahwa bentuk (alat pemotongnya) runcing, setelah sebelumnya itu diruncingkan.

Redaksi وَذِكْرُ اسْمِ الله عَلَيْهِ "dan sebutlah nama Allah atasnya" merupakan dalil atas disyaratkannya penyebutan nama Allah. Sesungguhnya berlakunya ijin itu adalah dengan terkumpulnya dua perkara. Dan sesuatu yang dikaitkan atas dua hal akan ternafikan dengan penafian salah satunya. Hadits ini pun menjadi dalil atas tidak bolehnya menyembelih dengan gigi dan kuku, yang dikonotasikan dengan dua hal yang saling berkait dan dua illah (alasan) ini telah disebutkan dalam hadits. Sekelompok orang berdalil akan terlarangnya menyembelih dengan tulang secara mutlak, sesuai dengan sabda Rasulullah ﷺ, "*Adapun gigi adalah tulang,*" pelarangan akan menyembelih dengan gigi dilemahkan disebabkan yang dimaksudkan adalah tulang, sehingga hukum itu divonis sesuai dengan keumumannya.

Bab: Kurban

٣٩٤- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: ضَحَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِكَبْشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَنَيْنِ ذَبَحَهُمَا بِيَدِهِ، وَسَمَّى وَكَبَّرَ وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا.

394. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ berkata, "Nabi ﷺ berkurban dengan 2 ekor domba berwarna belang hitam putih dan bertanduk, keduanya disembelih oleh Beliau sendiri dengan mengucapkan basmalah dan bertakbir sambil meletakan kakinya diatas tulang rusuk domba."[303]

Penjelasan:

Kata الأَمْلَح bermakna domba yang memiliki warna hitam dan putih.

Tidak diragukan lagi bahwa kurban merupakan bagian dari syi'ar ajaran islam. Madzhab Maliki dalam berkurban lebih mengutamakan dengan domba dibanding unta, berbeda ketika memberi hadiah Madzhab Maliki lebih mengutamakan unta. Mereka merujuk dengan dalil Beliau ﷺ berkurban dengan domba, dan dalam hal penyembelihan Fidyah pun Allah ﷻ telah memilih yang berwarna putih. Dan para

---

303 HR. Al Bukhari dengan redaksi singkat maupun panjang, Muslim, Abu Daud, An-Nasa'i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Fuqaha bersepakat memilih warna tersebut sebagai warna domba untuk hewan kurban. Dalam hadits ini pun menyebutkan tentang jumlah hewan kurban dan bentuk tanduk domba yang diinginkan. Selain itu dalil tersebut merupakan alasan bolehnya melakukan penyembelihan sendiri hewan kurban bila mampu dan dalil tentang membaca basmalah dan bertakbir sebelum melakukan penyembelihan.

KITAB MINUMAN

٣٩٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ عُمَرَ قَالَ -عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَمَّا بَعْدُ، أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةٍ: مِنَ الْعِنَبِ، وَالتَّمْرِ، وَالْعَسَلِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ. وَالْخَمْرُ: مَا خَامَرَ الْعَقْلَ ثَلاثٌ وَدِدْتُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَهِدَ إِلَيْنَا فِيهَا عَهْداً نَنْتَهِي إِلَيْهِ: الْجَدُّ، وَالْكَلالَةُ، وَأَبْوَابٌ مِنَ الرِّبَا.

395. Hadits pertama: Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Umira berkata, diatas mimbar Beliau ﷺ berkhutbah: "*Wahai manusia, telah diturunkan tentang haramnya minum khamar, dan khamar tersebut dibuat berasal dari 5 jenis, yaitu dari anggur, kurma, madu, biji gandum, dan tepung gandum, Khamar itu sesuatu yang memabukkan `atau menghilangkan kesadaran. Aku ingin Beliau ﷺ mengingatkan kami(kembali) tentang 3 hal yang beliau berharap kami untuk tidak melakukannya lagi, yaitu kondisi tua, kemudian kondisi orang yang tidak lagi memiliki ayah dan anak dan yang terakhir yaitu pintu-pintu riba`.*"[304]

---

[304] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ahmad.

Penjelasan:

Dalam hadits ini disebutkan الْخَمْر bukan hanya dari perasan anggur saja sebagaimana yang telah dikatakan oleh ulama Hijaz, pendapat ini berbeda dengan yang dikatakan oleh ulama Kuffah.

Sabda Nabi ﷺ di atas yaitu "*khamar tersebut dibuat berasal dari ini dan itu*" (dalam kaidah bahasa Arab) kalimat tersebut menduduki tempat *Hal* (keadaan). Sedangkan redaksi, "*Khamar itu sesuatu yang memabukkan atau menghilangkan kesadaran*" adalah bentuk *Majaz Tasybih* yang merupakan bagian dari bab pembahasan *Tasybih Makna Mahshus* (ungkapan penyerupaan arti yang dirasakan/dialami).

Kata الْجَدُّ bermakna kondisi tua atau yang memiliki keturunan, dan ulama-ulama terdahulu banyak berbeda pendapat tentang pengertian ini, menurut Madzhab Abi Bakr ؓ memberi makna kata tersebut yaitu orang yang menjadi ayah dikala saat itu sudah tidak memiliki ayah lagi.

Kata الْكَلاَلَةُ menurut Jumhur Ulama bermakna orang yang tidak memiliki ayah dan anak.

٣٩٦- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ عَنِ الْبِتْعِ؟ فَقَالَ: كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ. الْبِتْعُ: نَبِيذُ الْعَسَلِ.

396. Diriwayatkan dari Aisyah ؓ, "Rasulullah ﷺ ditanya tentang minuman keras, kemudian beliau menjawab, '*Semua minuman yang memabukkan haram untuk diminum*'."[305]

---

305 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, Abu Daud dan Ahmad.

<u>Penjelasan:</u>

Beliau ﷺ berkata, الْبِتْعُ arak dari madu. الْبِتْعُ huruf *ba* ` diberi harakat *kasrah* dan *ta* ` disukunkan, ada yang mengatakan *ba* ` diberi harakat fathah. Dalam hadits ini disebutkan tentang pengharaman bentuk arak dan segala yang memabukkan. Ulama Hijaz memandang bahwa maksud minuman dalam dalil tersebut menunjukkan jenis dan bukan zat. Sedang ulama Kuffah memaknai hal tersebut sesuai kadar memabukannya. Menurut perkataan ulama terdahulu أَسْكَرَ mengandung maksud memiliki kemampuan untuk membuat mabuk dan masa berlakunya.

٣٩٧- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَلَغَ عُمَرَ: أَنَّ فُلانًا بَاعَ خَمْرًا فَقَالَ: قَاتَلَ اللهُ فُلانًا، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا فَبَاعُوهَا؟

397. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abbas ﷺ, dia berkata, "Allah telah memerangi si fulan, apakah dia tidak mengetahui bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, '*Allah telah memerangi kaum yahudi lantaran sudah diharamkan lemak babi namun mereka malah melelehkannya lalu diperjualbelikan*'."[306]

Dalam dalil ini menganjurkan bagi seorang Mufti jika mendapati pertanyaan dari penanya agar mampu meringkas jawabannya sebagaimana contoh jawaban pada hadits هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مَيْتَتُهُ "*air laut itu suci begitupula suci bangkai didalamnya*", dan hal ini sudah disebutkan diawal pembahasan kitab.

[306] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, An-Nasa`i, dan Ibnu Majah dengan redaksi seperti di atas.

Penjelasan:

Kalimat جَمَلُوهَا memiliki makna melelehkan.

Dalam hadits ini disebutkan tentang pengharaman memperjualbelikan sesuatu benda yang haram. demikian pula menunjukkan qias para sahabat yang turut menolak hal tersebut karena Umar ﷺ berpendapat haramnya memperjualbelikan khamar karena khamar itu haram hukumnya begitu pula lemak babi. pendapat itu tidak meragukan lagi karena Fulan yang di qiaskan dalam hadits tersebut adalah Samirah bin Jundab.

KITAB: PAKAIAN

٣٩٨- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ، فَإِنَّهُ مَنْ لَبِسَهُ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الآخِرَةِ.

398. Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab ﷺ berkata, Rasulullah ﷺ pernah berkata, "*Janganlah kalian memakai kain sutra karena barang siapa yang memakainya di dunia maka dia tidak akan dapat memakainya kelak di akhirat.*"[307]

Penjelasan:

Penjelasan hadits di atas meliputi semua bentuk kain sutra, dan menurut penafsiran Jumhur Ulama yaitu sutra murni yang dipakai kaum oleh lelaki dimana menurut mereka dilarang untuk dipakai kaum lelaki karena diharamkan. Adapun sutra campuran Ulama Fiqh berbeda pendapat dengan hal ini yaitu Perbedaan batasan tidak bolehnya dipakai bagi kaum lelaki, ada yang membolehkan dengan beberapa pertimbangan dari bahan yang dominan dipergunakan sebagai campuran sutra dan ada yang menimbang dari bahan yang lebih dominan terlihat. Para Ulama berbeda pendapat tentang hal ini.

---

[307] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan redaksi yang beragam dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, An-Nasa`i, dan Ahmad dengan redaksi seperti di atas.

Yang berpendapat bahwa memakai kain sutra untuk kaum lelaki termasuk haram semoga dia berdalil dengan hadits, dan berkata bahwa hadits tersebut telah menunjukkan pengharaman dan yang diharamkan adalah sutra dan jenis kain selain kain sutra maka secara ijma' ulama dianggap halal.

٣٩٩- عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لاَ تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ وَلا الدِّيبَاجَ، وَلا تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَلا تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهِمَا، فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَلَكُمْ فِي الآخِرَةِ.

399. Diriwayatkan dari Hudzaifah bin Yaman رضي الله عنه, dia berkata: Aku mendengar Rasulullah ﷺ berkata, "*Janganlah kalian memakai sutra, sutra halus dan janganlah kalian minum dengan perabot minum yang terbuat dari emas dan perak, begitupula janganlah kalian makan dengan menggunakan piring-piring yang terbuat dari keduanya karena sesungguhnya keduanya itu bagi mereka di dunia dan bagi kalian kelak akan mengunakannya di akhirat.*"[308]

---

[308] HR. Al Bukhari di beberapa tempat, dan diriwayatkan oleh Muslim dengan redaksi,

لاَ تَلْبَسُوا الحَرِيرَ وَلاَ الدِّيبَاجَ وَلاَ تَشْرَبُوا فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالفِضَّةِ وَلاَ تَأْكُلُوا فِي صِحَافِهَا فَإِنَّهَا لَهُمْ فِي الدُّنْيَا

Diriwayatkan juga oleh Abu Daud, An-Nasa`i, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad dan Ibnu Hanbal, dalam sebagian riwayat mereka dengan lafazh yang yang agak berbeda. Hadits ini tercantum dalam naskah-naskah Matan-matan hadits dan naskah-naskah asli, akan tetapi Ibnu Daqiq Al Aid belum menjelaskannya. Kemudian dibahas oleh murid beliu yaitu Ala` Ad Din bin Al Athar.

٤٠٠- عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: مَا رَأَيْتُ مِنْ ذِي لِمَّةٍ فِي حُلَّةٍ حَمْرَاءَ أَحْسَنَ مِنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَهُ شَعَرٌ يَضْرِبُ مَنْكِبَيْهِ، بَعِيدُ مَا بَيْنَ الْمَنْكِبَيْنِ، لَيْسَ بِالْقَصِيرِ وَلَا بِالطَّوِيلِ

400. Diriwayatkan oleh Al Barra` bin Azib رضي الله عنه, dia berkata, "Aku tidak pemah melihat orang yang memiliki rambut panjang dengan berpakaian berwama merah sebagus penampilan Rasulullah ﷺ, Beliau memiliki rambut panjang hingga bahunya, tergerai lebat hingga ke dua sisi bahunya, tidak terlalu pendek dan tidak terlalu panjang."[309]

Penjelasan:

Penjelasan hadits diatas menunjukan dalil mengenakan pakaian berwama merah, الحلة di kalangan arab dimaksud adalah jenis pakaian. Selain itu hadits tersebut menunjukan menata rambut, ini adalah salah satu dari bentuk penampilan *zhahir* Beliau ﷺ yang boleh diikuti.[310]

---

309 HR. Al Bukhari dengan redaksi singkat maupun panjang, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan At-Tirmidzi. Dalam Ash Shihah kitab Al Wafirah, tertulis dengan redaksi, "Rambut beliau panjang hingga ke ujung bawah telinga, kemudian الجُمَّة artinya lebat, اللمّة artinya rambut yang panjang melampaui telinga, maksudnya rambutnya mencapai pundaknya. Dan dikatakan diredaksi yang lain اللِّمَّة dengan berharakat kasrah, yaitu rambut yang mencapai bawah telinga. Bila rambut mencapai pundaknya dinamakan dalam istilah arab yaitu جمة .

Telah ditetapkan oleh Ibnu Qayyim dalam Zaad Al Ma'ad, bahwasanya Rasulullah ﷺ tidak mengenakan pakaian berwarna sangat merah tetapi pakaian dengan pola jahitan agak merah, karena Beliu melarang mengenakan warna sangat merah. Pendapat ini sharih.

310 Pembolehan ini sesuai hal yang terlihat sebagaimana kita dianjurkan untuk mengikuti hal-hal yang termaktup dalam risalah. Dan hal itu termasuk dari kebiasaan berpakaian orang arab, adapun pembolehan mengikuti kebiasaan tersebut karena ada nash atau dalil yangg mensyariatkan. Ibnu Umar memberlakukan sebagian dari hal tersebut namun hal itu tidak disepakati dikalangan sahabat yaitu oleh Abu Bakr dan Umar yang menganjurkan kita untuk

Kebutuhan akan contoh hal tersebut tidak berkaitan dengan asli bentuk sunahnya tapi hal ini menyebutkan tentang bentuk sifat *zhahir* yang terlihat.

٤٠١ – عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعٍ، وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ: أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ، وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ، وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ، وَإِبْرَارِ الْقَسَمِ (أَوِ الْمُقْسِمِ)، وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ، وَإِجَابَةِ الدَّاعِي، وَإِفْشَاءِ السَّلامِ. وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِيمَ – أَوْ عَنْ تَخَتُّمٍ – بِالذَّهَبِ، وَعَنِ الشُّرْبِ بِالْفِضَّةِ، وَعَنِ الْمَيَاثِرِ، وَعَنِ الْقَسِّيِّ، وَعَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ، وَالإِسْتَبْرَقِ، وَالدِّيبَاجِ.

401. Diriwayatkan dari Al Barra bin Azib ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ memerintahkan kepada kita 7 hal, yaitu membesuk orang sakit, mengiringi jenazah, menjawab zikir orang yang bersin, menepati sumpah dan orang yang bersumpah, menolong orang yang terzhalimi, memenuhi undangan, menyebarkan salam, dan Beliu melarang kami mengenakan cicin yang terbuat dari emas, minum dari perabot yang terbuat dari perak, berperilaku kejam, mengenakan pakaian yang terbuat dari sutra, baik dari bentuk sutra yang tebal maupun yang halus."[311]

Penjelasan:

---

tetap mengikuti bentuk nash syariatnya. Hampir semua bentuk bid'ah diantaranya berawal dari bab ini. Wallahu a'lam.

311 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, An-Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Membesuk orang sakit, menurut mayoritas pendapat para ulama merupakan hal yang sunah. Namun terkadang diwajibkan dalam keadaan orang sakit tersebut butuh untuk harus bertemu dengan orang yang memiliki ikatan perjanjian dengannya dan hal ini menurut pendapat madzhab Dzahriyyah tetap diwajibkan sesuai *zhahir*-nya perintah, karena *zhahir*-nya perintah.

Mengiringi jenazah, yang dimaksud disini adalah ikut serta dalam menshalatkannya karena termasuk fardhu kifayah menurut Jumhur Ulama, ungkapan mengiringi jenazah dengan shalat merupakan ungkapan umum dalam pembahasan majaz mulazamah. Dan yang tidak berlaku umum yaitu menshalati jenazah dan menguburkannya ditempat meninggalnya. Mengiringi disini mengandung makna ikut serta ke kubur untuk menguburkannya. Sedang menguburkannya juga merupakan fardhu kifayah.

Menjawab atau mendoakan orang yang bersin menurut para pendapat banyak ulama termasuk bagian dari bab yang disunahkan, berbeda dengan menjawab salam yang merupakan fardhu kifayah.

Menepati sumpah dan orang yang bersumpah, disini mengandung dua sisi, yaitu المُقَسِم didhammahkan mim, dikasrahkan sin dan bermakna orang yang bersumpah, dan kata إِبْرَارِه bermakna setia untuk menepatinya dan tidak mengingkarinya. Bila demikian maka termasuk orang yang terpecaya sumpahnya sebagaimana dia bersumpah, demi Allah kamu hendaknya benar-benar akan melaksanakan. Dan hal ini semakin kuat bila dikatakan dengan sumpah seperti, demi Allah saya akan melaksanakannya. Dan ini adalah jawaban awal sebagai kaffarat bagi orang yang bersumpah diantaranya dilakukan dalam janji untuk membayar hal hal yang berkaitan dengan keuangan. Dan dengan bersumpah maka akan semakin membebaninya untuk menepati sumpahnya.

Menolong orang yang dizhalimi, hal ini merupakan kewajiban bagi yang mengetahui telah terjadi kezaliman terhadap orang lain dan berusaha menolong sesuai kemampuannya, hal ini sifatnya fardhu kifayah dengan tujuan menghilangkan bentuk kemungkaran dan membela kaum muslim dari bentuk-bentuk kemudaratan.

Memenuhi undangan, dan boleh memenuhinya karena sifatnya umum selama tidak ada halangan. Para Fuqaha berbeda pendapat dalam hal ini tentang memenuhi undangan pernikahan, apakah wajib memenuhinya atau tidak, realitanya sebagian mereka memiliki kelapangan waktu namun tidak memenuhi undangan orang yang mengundang dan ada yang umum tetap memenuhi undangan tersebut dengan alasan, tidak seharus bagi yang diundang untuk bersegera memenuhi undangan-undangan, atau sebagaiamana perkataan, secara umum akan meluangkan waktunya sesuai kemampuan untuk memenuhi ajakan orang yang mengundang,dan ini realita.

Menyebarkan salam, maksudnya dengan memperlihatkan dan menyebarkannya karena hal tersebut berkaian dengan manfaat kebaikan sebagaimana ditunjukan dalam hadits yang lain أَلاَ اَدُلُّكُمْ عَلَى مَا إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ اَفْشُوْا السَّلاَمَ بَيْنَكُمْ "*Bukankah telah aku tunjukan tentang perbuatan yang membuat kalian saling berkasih sayang? sebarkanlah salam di antara kalian.*"

Bentuk *tanbih* atau ajakan agar diperhatikan, dalam hadits tersebut merupakan anjuran dan isinya mengandung lafaz perintah dan jawaban. Demikian pula pengunaan bentuk makna hakikat dan majaz dalam satu kalimat, bila makna hakikat atau sebenarnya dipergunakan maka akan menjadi hal yang wajib, dan mungkin saja diantara pendapat Madzhab ada yang tidak menggunakan makna hakikat dan majaz dalam satu kalimat dengan mengatakan, kita memilih mengikuti pendapat Madzhab yang menimbang kedudukan pendapat tersebut antara wajib dan sunat dan hal itu umum berlaku. Dan dalam hadits tersebut tidak

menunjukan bahwa hal ini wajib atau sunat, tetapi lafazh tersebut dimaknai menjadi satu makna.

Dalam hadits tersebut pun disebutkan tentang haramnya memakai cincin yang terbuat dari emas dan ini berlaku bagi kaum pria.

Demikian pula haramnya minum dengan menggunakan wadah yang terbuat dari perak, dan hukum ini berlaku umum bagi pria dan wanita. Pendapat Imam Asy-Syafi'i yang mengatakan hal itu adalah dha'if kemudian ditanggapai oleh Jumhur ulama bahwa hal itu makruh dan tidak ada ancaman bagi pelakunya dimasukan ke neraka. Sedangkan para Fuqaha berpendapat dengan Qiyas bahwa hal tersebut tidak hanya terbatas pada perihal minum tetapi juga berlaku umum untuk hal lainnya seperti berwudhu dan makan.

Kata الْمَيَاثِر artinya bentuk jamak dari kata مِيثَرَة diambil dari kata الْوِثَارَة yang asalnya adalah مِوْثَرَة

Kata الْقَسِّي dengan qaf berharakat fathah, sin muhmal bertasydid. dan dikatakan pula merupakan negeri yang terletak di wilayah mesir.

Kata الإِسْتَبْرَق sutra tebal, kemudian setelah itu disebutkan sutra halus, hal ini bisa bentuk dari pembahasan penyebutan hal yang umum setelah sebelumnya disebutkan hal yang khusus, agar memberi faedah dalam nash, dan dari bentuk penyebutan umum merupakan penetapan dari bentuk lainnya, atau disebutkan kata الدِّيْبَاج sutra halus adalah bentuk dari pembahasan ungkapan umum tentang hal yang khusus. Maksudnya adalah, sutra halus yang dirajut hingga menjadi sutra tebal الإِسْتَبْرَق , dan dikatakan pula bahwa kata الإِسْتَبْرَق merupakan bahasa saduran dari bahasa persia yang umum terjadi dan telah mengalami penyesuaian I'rab dalam bahasa arab.

٤٠٢- عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اصْطَنَعَ خَاتَماً مِنْ ذَهَبٍ، فَكَانَ يَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِّهِ إِذَا لَبِسَهُ، فَصَنَعَ النَّاسُ كَذَلِكَ، ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَنَزَعَهُ فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أَلْبَسُ هَذَا الْخَاتَمَ، وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلٍ، فَرَمَى بِهِ ثُمَّ قَالَ: وَاللهِ لاَ أَلْبَسُهُ أَبَداً فَنَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ.

402. Diriwayatkan dari Ibnu Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ membuat cincin dari emas dan beliau memakainya sebagai cincin di jemarinya. Orang lain pun membuat hal yang sama. Kemudian beliau melepaskannya disaat duduk diatas mimbar, lalu berkata, *'Sungguh sebelumnya aku mengenakan cincin emas yang diberi permata, maka sekarang aku membuangnya. Kemudian Beliau berkata pula, demi Allah saya tidak akan memakainya selamanya, setelah itu orang-orang ikut membuangnya atau tidak memakainya lagi'.*"

Dalam lafazh hadits yang lain dikatakan جَعَلَهُ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى "*Beliau memakainya di tangan kanan.*"[312]

Penjelasan:

Dalam hadits diatas menyebutkan haramnya memakai cincin yang terbuat dari emas, dimana sebelumnya hal tersebut dikenakan kemudian dilepas ketika adanya larangan mengenakannya lagi. Dan didalam hadits tersebut menunjukan lafazh yang umum yaitu اللِبْسُ memakai sebagai cincin.

Ulama ushul mengambil hal itu sebagai dalil yang tetap mengikuti yang telah diperbuat Rasulullah ﷺ. Dan orang-orang pun ikut

312 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dan ini bukan termasuk salah satunya, dan Muslim dengan redaksi seperti di atas.

meningalkan memakai cincin emas ketika melihat apa yang telah diperbuat Rasulullah ﷺ. Dan hal ini bagiku bukan gambaran yang kuat untuk menguatkan tentang permasalahan ini. Dalam bab ini yang lebih kuat adalah Rasulullah ﷺ mengharamkan memakai cincin emas dan tidak ada sampai sekarang yang membolehkan memakainya untuk kaum pria. Barang siapa yang ingin menguatkan ini sebagai dalil maka boleh selama ushulnya tidak menghalangi dengan alasan tidak dapat dilaksanakan dengan baik bila tidak ditetapkan. sebagaimana yang telah aku sebutkan dari perbedaan yang terjadi.

Dalam redaksi hadits juga disebutkan bahwa Beliau ﷺ mengenakan cincin di tangan kanannya dan tidak dikatakan bahwa memakai cincin di tangan kanan adalah perbuatan yang dihilangkan karena yang dihilangkan disini adalah memakai cincin yang bahannya terbuat dari emas. Dan yang dipakai ditangan kanannya adalah cincin yang terbuat dari selain emas.

٤٠٣- عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ لُبُوسِ الْحَرِيرِ إِلاَّ هَكَذَا، وَرَفَعَ لَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُصْبُعَيْهِ: السَّبَّابَةَ، وَالْوُسْطَى.

403. Diriwayatkan dari Umar bin Khattab ؓ, "*sesungguhnya Rasulullah ﷺ melarang memakai sutra kecuali ini dengan beliau mengisyaratkan memakai jari telunjuk dan jari tengahnya.*"

٤٠٤- وَلِمُسْلِمٍ نَهَى رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لُبْسِ الْحَرِيرِ إِلاَّ مَوْضِعَ أُصْبُعَيْنِ، أَوْ ثَلاثٍ، أَوْ أَرْبَعٍ.

404. Diriwayatkan oleh Muslim, "Sesungguhnya Rasulullah ﷺ melarang memakai sutra kecuali ini dengan beliau mengisyaratkan memakai dua, tiga atau 4 jemarinya."[313]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukan tentang pengecualian dengan kadar ukuran tertentu dalam memakai sutra. Kami telah menyebutkan dengan jelas, dan mengungkapkan ukuran pengecualiannya serta yang tampak terlihat. Bagi mereka yang berdalih dengan hadits ini hendaknya dengan ta`wil atau dengan mengedepankan sanggahannya.

---

313 Riwayat pertama diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Ahmad. Sedangkan riwayat kedua diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud, An Nasa`i, Ibnu Majah dan Ahmad.

KITAB JIHAD

٤٠٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ الَّتِي لَقِيَ فِيهَا الْعَدُوَّ - انْتَظَرَ، حَتَّى إِذَا مَالَتِ الشَّمْسُ قَامَ فِيهِمْ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، لاَ تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَاسْأَلُوا اللهَ الْعَافِيَةَ فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا، وَاعْلَمُوا أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، وَمُجْرِيَ السَّحَابِ، وَهَازِمَ الأَحْزَابِ: اهْزِمْهُمْ، وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ.

405. Diriwayatkan dari Abdullah bin Abu Aufa ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ dikala sedang berhadapan dengan musuh, "Beliau menunggu hingga matahari terbenam kemudian beliau berdiri dan berkata, *'Wahai kaum muslimin janganlah kalian berharap bertemu dengan musuh. Mintalah keselamatan kepada Allah, bila kalian bertemu dengan musuh, maka bersabarlah, ketahuilah sesungguhnya surga dibawah hunusan pedang'*. Kemudian beliau berdoa, *'Ya Allah yang telah menurunkan kebenaran kitabnya, yang memperjalankan awan, dan yang mengalahkan kelompok musuh, kalahkanlah mereka dan beri pertolongan kepada kami untuk mengalahkan mereka'*."[314]

Penjelasan:

---

314 HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengan panjang dan ini bukan termasuk salah satunya, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi dan Ahmad.

Penjelasan hadits diatas menganjurkan berperang setelah tergelincir matahari, dan ada hadits yang lebih jelas lagi tentang hal ini atau Atsar para sahabat yang memberitakan tentang peristiwa kematian dengan kondisi jari jemari tangan dan wajah yang tercabik-cabik. Dan hal itu yang biasa terjadi bagi tiap jiwa dalam peperangan, meskipun belum tentu pasti terjadi kesemua orang, dan yang ditakutkan adalah hal itu akan terjadi lagi, oleh karena itu keinginan bertemu dengan musuh merupakan hal yang tidak disukai. Ketika terjadi pertemuan dengan musuh kemungkinan berbagai macam bisa terjadi karena apa yang telah dijanjikan pada diri sendiri, oleh sebab itu diperintahkan bersabar ketika hal yang sebenarnya terjadi. Dan sesungguhnya secara umum telah datang larangan dari mengharapkan kematian disaat berhadapan dengan musuh. Dalam hadits lain disebutkan, لاَ تَمَنَّوا الْمَوْتَ فان هَوْلَ الْمُطَّلَعِ شَدِيْدٌ "*janganlah kalian mengharapkan kematian dalam menghadapi musuh dimedan perang, sesungguhnya saat itu terjadi ketakutan yang sangat dasyat.*"

Jihad kematian adalah hal yang umum kemungkinan hal itu pasti terjadi.

Sabda Rasulullah ﷺ, وَاعْلَمُوا اَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلاَلِ السُّيُوفِ "*Ketahuilah bahwa surga itu berada dibawah hunusan pedang*" merupakan bentuk penyampaian balagahah dan majaz. Sesungguhnya suatu naungan pasti ada hal yang dinaungi, dan naungan itu dari segi balaghah dan majaz dijadikan sebagai pakaian menuju surga dan yang ikut berjihad berhak atas hal itu dengan upaya yang dilakukan dengan pedangnya dalam menhadapi dan mengalahkan musuh.

Adapun doa beliau ﷺ, semoga mengisyaratkan kepada 3 hal, yaitu berharap dikabulkan doanya, dan diantaranya juga berharap kemenangan dengan kebenaran kitab yang telah diturunkan dan ini ditunjukan dengan kalimat مُنْزِلُ الْكِتَابِ "*diturunkan Al Qur`an.*" Seakan

akan Beliau berkata, sebagaimana kitab yang telah Engkau turunkan maka berilah kemenangan dan tinggikanlah. Kemudian mengisyaratkan dengan kekuasaan Allah dengan perkataan, وَمُجْرِىَ السَّحَابِ "*yang berkuasa menjalankan awan.*" Ini mengisyaratkan 2 hal, yaitu salah satunya dengan perkataan Beliau وَهَازِمُ الأَحْزَابِ "*dan perangilah musuh-musuh.*" Melakukannya dengan perbuatan, hanya mengandalkan tawakal, membuang semua sebab dan berkeyakinan bahwa hanya Allah yang telah mengatur semuanya. Yanga kedua, yaitu bertawasul dengan nikmat sebelumnya dengan nikmat yang akan diterima kelak diakhirat. Dan para penyair pun telah mengisyaratkan makna tersebut dalam syair-syair mereka setelah sebelumnya diisyaratkan pula dalam Al Qur`an tentang kisah Nabi Zakaria *Alaihissalam,*

"*Dan Aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada Engkau, Ya Tuhanku.*" (Qs. Maryam [19]: 4)

Sedangkan tentang kisah Nabi Ibrahim *Alaihissalam*, "*Aku akan memintakan ampun bagimu kepada Tuhanku. Sesungguhnya dia sangat baik kepadaku.*" (Qs. Maryam [19]: 47)

Dalam syair pun diungkapkan,

"*Sebagaimana Allah telah memperbaiki yang lalu, Demikian pula yang akan datang.*"

Di akhir bait dikatakan

"*Tidak, yang telah dikarunia islam, akan menjadi kesejukan dihati*

Adapun yang menutup dirinya dengan keburukan, kebaikan akan pudar darinya."

٤٠٦- عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: رِبَاطُ يَوْمٍ فِي سَبِيلِ اللهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا، وَمَوْضِعُ سَوْطِ أَحَدِكُمْ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا، وَالرَّوْحَةُ يَرُوحُهَا الْعَبْدُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَالْغَدْوَةُ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

406. Diriwayatkan dari Sahal bin Sa'ad ﷺ, sesungguhnya Rasulullah ﷺ berkata, "*Berjaga mengawasi sehari dijalan Allah lebih baik dari dunia dan seisinya, dan berjaga mengawasi sepanjang sore maupun pagi hari dijalan Allah lebih baik dari dunia dan seisinya.*"[315]

Penjelasan:

Kalimat الرِّبَاطُ memiliki makna berjaga mengawasi musuh di lubang-lubang garis batas negerinya.

Dan dalam perkataan Beliau ﷺ, خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا " *lebih baik dari dunia dan seisinya,*" memiliki 2 pandangan,

Pertama, menguatkan dan menetapkan kedudukan bab yang tidak terlihat ke tempat yang bisa dirasakan. Maka sesungguhnya kekuasaan, kenikmatan dan kelezatan dunia dapat dirasakan oleh tiap orang, dan dikuatkan dengan ganjaran pahala dari satu hari berjaga mengawasi musuh merupakan hal yang tak terlihat dan itu lebih baik dari apa yang dirasakan dari kelezatan dunia.

Kedua, sebagian ulama memisah dengan menimbang kebaikan dari kenikmatan akhirat dengan dunia seisinya. Hadits ini mengandung pengertian bahwa ganjarannya lebih baik selama itu dilakukan daam ketaatan kepada Allah. Seakan-akan maksud hadits tersebut

---

[315] Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan Ahmad.

membandingkan antara dua ganjaran untuk tujuan akhirat dengan tidak merendahkan dunia dari lainnya meski dalam hal keutamaannya.

Menurutku, pendapat yang pertama lebih benar dan jelas.

Kata الغَدْوَة bermakna waktu pagi hingga matahari mulai condong kebarat, الرَّوْحَة bermakna waktu mulai tergelincir matahari kebarat hingga malam hari.

٤٠٧- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: انْتَدَبَ اللهُ (وَلِمُسْلِمٍ: تَضَمَّنَ اللهُ) لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لاَ يُخْرِجُهُ إِلاَّ جِهَادٌ فِي سَبِيلِي، وَإِيمَانٌ بِي، وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي فَهُوَ عَلَيَّ ضَامِنٌ: أَنْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، أَوْ أُرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ، نَائِلاً مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ

407. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, bahwa Nabi shallallahu alihi wasalam berkata, "*Allah menjamin- menurut riwayat Muslim ditulis dengan lafazh* تَضَمَّنَ الله*, bagi orang yang keluar dijalan Allah, dia tidak keluar kecuali untuk jihad dijalan-KU, iman kepada-KU, membenarkan Nabi utusan-KU, maka dia berada dalam jaminan-KU, yaitu, jaminan masuk surga, atau dikembalikan kembali dari tempat dia keluar dengan mendapat ganjaran pahala atau memperoleh harta rampasan perang.*"

٤٠٨- وَلِمُسْلِمٍ: مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللهِ -، وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَنْ جَاهَدَ فِي سَبِيلِهِ - كَمَثَلِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ، وَتَوَكَّلَ اللهُ لِلْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِهِ إِنْ تَوَفَّاهُ: أَنْ يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، أَوْ يُرْجِعَهُ سَالِماً مَعَ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ.

408. Diriwayatkan oleh Muslim, "*Perumpamaan orang yang berjihad dijalan Allah dan Allah lebih mengetahui orang berjihad dijalan-Nya, seperti perumpamaan orang yang berpuasa sepanjang waktu, dan yang selalu setia bertawakal dalam berjihad maka dia akan dimasukan kedalam surga, atau dia akan pulang dengan keadaan selamat dengan mendapat ganjaran atau harta rampasan perang.*"[316]

Penjelasan:

Kata الضَّمَانُ dan الكَفَالَةُ merupakan ibarat penguatan tentang janji dari Allah ﷻ. maka sesungguhnya kedua kata tersebut menjadi penegasan dikala memberi bentuk jaminan terhadap apa yang dilakukan dan penguatan tersebut sesuai dengan kelaziman.

Redaksi لاَ يُخْرِجُهُ إِلاَّ فِي سَبِيْلِي "*Dia tidak keluar kecuali untuk jihad dijalan-KU,*" sebagai dalil bahwa tidak mendapat hasil atau ganjaran kecuali yang bersih niatnya, dan bersih dari keinginan-keinginan dunia. Dan hal ini disebutkan dengan bentuk nafi untuk menetapkan batasannya.

Redaksi فَهُوَ عَلَيَّ ضَامِنٌ "*maka dia berada dalam jaminan-KU*" bila disini bentuknya sebagai fa'il maka bermakna maf'ul. Sebagaimana dikatakan pada kalimat مَاءٌ دَافِقٌ mata air yang dipancarkan, dan pada kalimat عِيْشَةٌ رَاضِيَةٌ berada dalam kehidupan yang diridhai, kedua akhir kata dari kedua kalimat tersebut bermakna maf'ul yaitu, dipancarkan dan diridhai, demikian pula ada bentuk-bentuk lafazh yang lain seperti ini. Dikatakan, ضَامِنًا bermakna yang memiliki jaminan, dan jaminan itu bukan dari perbuatan tersebut, hal itu hanya untuk dinasabkan kepadanya karena:

---

316 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari di beberapa tempat, demikian pula diriwayatkan oleh Muslim dan An-Nasa`i.

Redaksi أَرْجَعَهُ dengan hamzah berharakat fathah, jim berharakat kasrah dari kata رَجَعَهُ yang merupakan bentuk tsulatsi muta`addi dan lazim muta`addi. Dalam firman Allah dikatakan, At-Taubah:

"*Maka jika Allah mengembalikanmu kepada suatu golongan dari mereka.*" (Qs. At-Taubah [9]: 83)

Dikatakan, hadits ini bertolak belakang dengan hadits Rasulullah ﷺ,

مَا مِنْ غَازِيَةٍ أَوْ سَرِيَّةٍ تَغْزُو فَتَغْنَمُ وَتَسْلَمُ إِلاَّ كَانُوا قَدْ تَعَجَّلُوا ثُلُثَيْ أُجُورِهِمْ وَمَا مِنْ غَازِيَةٍ أَوْ سَرِيَّةٍ تُخْفِقُ وَتُصَابُ إِلاَّ تَمَّ أُجُورُهُمْ.

"Jika ada seorang muslim berperang kemudian ia tidak terbunuh dan mendapatkan ghanimah, maka hal itu sama dengan telah diberikan dua per tiga upah mereka, jika ada dari mereka berperang dan mendapat kekalahan, maka mereka telah disempuranakan ganjarannya." Al Qadhi berkata makna yang kami sebutkan dari bentuk pertentangan antara satu dengan lainnya.

Menurutku, hal tersebut lebih dekat kepada pertentangan, dan jauh dari pendapat saling bertolak belakang. Dan benar keduanya memiliki permasalahan. Adapun hadits tersebut menjelaskan adanya pengurangan ganjaran dengan sebab mendapat harta rampasan. adapun kata أَوْ menuntut salah satu makna dari keduanya dan tidak menggabungkan keduanya. Maka diputuskan bisa saja mendapat ganjaran atau mendapat ghanimah. Para ulama berkata, tidak sah mengurangi ghanimah atau harta rampasan perang sebagai hasil bagi para pejuang perang Badar karena mereka sebaik-baiknya para mujahidin dan yang paling utama menerima *ghanimah* atau harta rampasan perang, dan dikuatkan dengan mengikuti perbuatan yang dilakukan Nabi ﷺ dan para sahabatnya yang mengambil harta

ghanimah setelah perang dan belum ada pelarangan untuk tidak melakukannya.

Para ulama berbeda pendapat dalam menjawab hal ini, diantara mereka ada yang cenderung mencela hadits ini dengan mengatakan atau menuduh sebagian periwayat hadits tersebut tidak dikenal.[317] Perkataan ini termasuk dha'if atau lemah karena Muslim telah meriwayatkan dalam kitabnya, di antaranya mereka berkata, sesungguhnya yang menyegerakan mereka adalah balasan ganjaran dan ghanimah. Dalam ghanimah diambil pendapatnya dari sisi lain. Berkata sebagian ulama bahwa hal ini jauh untuk dikatakan demikian karena tidak terkandung dalam hadits. Dan dikatakan pula, hadits yang kami jelaskan didalamnya mensyaratkan tuntutan keikhlasan. Dan hadits yang mengurangi balasan berupa ganjaran, mengandung pengertian orang yang bermaksud berjihad sekalian bersamaan dengan niat mendapatkan ghanimah. Maka hal ini telah ikut bersekutu dalam hal yang dibolehkan dan membagi niatnya diantara dua tujuan sehingga mengurangi balasn ganjarannnya. Dan yang utama adalah ikhlas karena dengan ikhlas akan disempurnakan balasan ganjarannya.

Qadhi berkata, kedudukan kedua hadits tersebut bagiku dalam pelaksanaannya memiliki pandangan masing-masing juga. Yaitu mengurangi balasan ganjaran orang yang mengambil ghanimah dengan urusan dunia yang telah allah bukakan untuknya, perhitungannya dengan kenikmatan yang sudah dinikmatinya di dunia. Dan yang berangkat dengan kondisi kehidupan dirinya susah namun tidak menghiraukannya dan bila mendapati kegagalan maka tidak mendapatkan ghanimah kemudian bersabar dengan keadaan dalam peperangan,maka dia tetap mendapat kesempurnaan ganjaran, berbeda dengan pendapat yang pertama.

---

[317] Diantaranya adalah Hamid bin Hani disebutkan dalam kitab Al Fath. Dan An-Nasa'i , Yunus serta lainnya menguatkan hal itu.

Aku berpendapat, bahwa pertentangan kedua hadits tersebut telah mengingatkan kami kepada hal berikutnya, adapun permasalahan pada hadits ke dua, dhahirnya berlaku pada bentuk qiyas. Karena balasan ganjaran berbeda-beda tergantung kesulitan yang dialami, terutama ganjaran itu bergantung dengan kesulitannya atau kesulitan termasuk dalam bagian dari balasan ganjaran. Dan yang menjadi permasalahan adalah perbuatan yang berhubungan dengan mengambil ghanimah. Semoga bab ini mengutamakan sebagian *mashlahah juziyyah* untuk sebagian yang lain. Karena disaat itu islam masih asing yaitu masih diawal zaman nubuwwah, dimana ghanimah dipergunakan untuk membantu meninggikan dan menjadi salah satu kekuatan muslimin dan untuk kaum Muhajirin dan ini adalah maslahah atau memberi manfaat yang besar bagi kaum muslimin.

Adapun yang dikatakan tentang Ahlu Badar, kekurangan nya terkadang dipahami berkenaan dengan lainnya. dan tidak seharusnya demikian karena pantasnya mendapatkan sempurnanya balasan ganjaran bagi yang ikut berperang bila tidak mendapat ghanimah maupun mendapat ghanimah. Dan yang dikehendaki disini adalah, keadaan mereka ketika tidak mendapat *ghanimah* lebih baik dan lebih utama daripada mendapatkannya dan keadaan ini tidak berlaku untuk selain mereka. Pengecualian keadaan mereka dengan yang umum disebutkan pada hadits ke dua, atau keadaan orang yang mendekati keadaan mereka dari sisi makna.

Adapun hadits yang kami bahas, permasalahannya pada kata أَوْ artinya atau, lebih kuat dalam hadits tersebut. Terkadang merasa memberi pengertian bisa mendapat balasan ganjaran pahala dan bisa juga mendapat ghanimah. Sehingga bila dia menghendaki mendapatkan ghanimah maka dianggap hal itu sudah cukup, padahal bukan seperti demikian.

Dikatakan sebagai jawaban tentang hal tersebut, bahwa makna kata أوْ memberi makna "dan" seakan-akan perkiraan maknanya, mendapat ganjaran pahala dan ghanimah. Dalam hal ini- meski terdapat kelemahan dari sisi bahasa arab- tetap memiliki permasalahan dimana bila makna nya menghendaki menggabungkan kedua perkara tersebut, maka hal itu masuk dalam bentuk jaminan. Menghendaki pejuangnya harus pulang dengan hasil yang disebutkan dalam dua hal tersebut. Dan terkadang hal itu tidak disepakati dengan kembali tanpa mendapatkan hasil ghanimah. Merasa cukup dengan keadaannya sesuai lafazh الرُّجُوْعُ إِلَى الأَهْلِ kembali ke keluarganya, atau dikatakan, .kebersamaan umum yang didapat dalam sebuah hasil, bukan pada hasil ketika kembali pulang.

Di antara ulama ada yang menjawab dengan perkiraan makna yaitu atau mengembalikannya ke keluarganya dengan menerima ganjaran pahala saja, atau mendapat ghanimah dan gajaran pahala. Maka dibuang ganjaran pahala dari yang kedua dan hal ini dianggap tidak apa-apa. Karena menerima sesungguhnya hanya permasalahan antara secara umum menerima ganjaran pahala dan diantara menerima ghanimah bersama ganjaran pahala. Adapun menerima bersama ganjaran pahala berkaitan dengan individu yang menerima ghanimahnya.

٤٠٩- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا مِنْ مَكْلُومٍ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِ اللهِ، إِلاَّ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَكَلْمُهُ يَدْمَى: اللَّوْنُ لَوْنُ الدَّمِ، وَالرِّيحُ رِيحُ الْمِسْكِ.

409. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dia berkata, Rasulullah ﷺ berkata, "*Tidak ada seorang pun yang terluka dijalan allah melainkan*

dia akan datanng pada hari kiamat dan lukanya akan berbekas, warnanya warna darah dan baunya bau wangi misik."[318]

Penjelasan:

Kata الْكَلْمُ bermakna luka, dan orang yang datang dengan luka yang mengalirkan darah disini ada dua hal. Salahsatunya: Sebagai saksi atas kezaliman yang menimpanya dalam berperang. Dan yang kedua: Memperlihatkan kemuliaan pelaku syahid dan bekasnya dengan adanya luka yang berbau parfum wangi misik.

Di antaranya, bahwa terjaga dalam bentuk air yaitu berubah warnanya tanpa berubah baunya. Karena Nabi shallahu alihi wasalam menamai yang mengalir dari luka seorang syahid adalah darah, dan bila baunya seperti wangi misik samasekali tidak ada misiknya. Dan dalam pendapat ini butuh perhatian.

Diantaranya, yang diterjemahkan oleh Bukhari tentang najis yang mengenai air dan minyak. Berkata Qadhi: terkadang hujahnya mengandung rukhsah pada baunya, sebagaimana sebelumnya atau berat berlawanan dengan pendalilan pertama. Maka jika darah berubah menjadi pewangi maka baunya dari hukum najis menjadi suci. Dari hukum kotoran kebentuk pewangi mengalami perubahan baunya. Dan bagi orang yang syahid darah tersebut dihukumkan dengan hukum misik dan parfum. Demikian pula air ketika berubah menjadi bau busuk, Salah satunya sifatnya berubah sehingga sifatnya dari suci menjadi najis.

Diantaranya yang dikatakan Qadhi: Abu Hanifah berhujah dengan hadits ini dengan bolehnya menggunakan air yang memancar dari mata air, berubah sifatnya dengan kemutlakan nama airnya, sebagaimana mutlaknya dengan nama darah, bila mengalami perubahan

---

318 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dibeberapa tempat dengan lafazh yang berbeda, termasuk Muslim juga meriwayatkannya.

sifat kepada bentuk parfum wangi. Beliau berkata, hujah demikian adalah lemah.

Aku mengatakan, semuanya lemah.

٤١٠- عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَوْ رَوْحَةٌ: خَيْرٌ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ

410. Hadits ke lima: Dari Abu Ayyub Al Anshari ﷺ, dia berkata, Rasulullah ﷺ berkata, "*Berpagi hari di jalan Allah atau diwaktu sorenya, lebih baik daripada matahari terbit dan tenggelam.*" Diriwayatkan oleh Muslim.

٤١١- عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غَدْوَةٌ فِي سَبِيلِ اللهِ، أَوْ رَوْحَةٌ: خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

411. Dari Anas bin Malik ﷺ, dia berkata, Rasulullah ﷺ berkata, "*Berpagi hari di jalan Allah atau di waktu sorenya, lebih baik dari dunia dan seisinya.*"

Sesungguhnya sebelumnya telah ada hadits dengan ungkapan bermakna demikian.[319]

---

[319] Haditsnya tercantum pada hadits no 306.

٤١٢- عَنْ أَبِي قَتَادَةَ الأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: خَرَجْنَا مَعَ رَسُول اللّه صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى حُنَيْنٍ - وَذَكَرَ قِصَّةً - فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَتَلَ قَتِيلاً لَهُ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ فَلَهُ سَلَبُهُ قَالَهَا ثَلاثاً.

412. Dari Abu Qatadah Al Anshari ﷺ, dia berkata, "*Kami keluar bersama Rasulullah ﷺ ke Hunain-dan disebutkan sebuah kisah-lalu Rasulullah ﷺ berkata, barangsiapa yang membunuh dalam peperangan, kemudian terbukti, maka ia berhak mendapat senjata dan harta orang tersebut, dan perkataan itu diulang sampai tiga kali.*"[320]

Penjelasan:

Imam Asy-Syafi'i: Melihat bahwa pelaku pembunuhan berhak atas ghanimah secara syar'i sesuai yang disifatkan dan disebutkan dalam Kitab Fiqh. Dan pendapat Malik dan lainnya: melihat bahwa pelaku pembunuhan tidak berhak atas hukuman sesuai syar'i. Hal ini berkaitan dengan kaidah. Pelakunya berhak atas hukumannya atas pertimbangan Imam atau penguasa dengan melihat latar belakangnya. Hal ini tetap berkaidah dengan kaidah. Yaitu Rasulullah ﷺ telah melakukan hal yang demikian, apabila terjadi pertentangan antara bentuk tasyri' dan hukum yang dilaksanakan oleh penguasa, maka apakah hal itu termasuk bentuk tasyri' atau hukum yang kedua? Dan kebanyakan adalah hal itu dibawa kebentuk tasyri'.pengecualian bagi madzhab imam Malik dalam masalah ini , memiliki kekuatan karena perkataan Rasulullah ﷺ مَنْ قَتَلَ قَتِيْلاً فَلَهُ سَلَبُهُ maknanya apa yang telah kami sebutkan mengandung dua hal-yaitu tasyri' secara umum dan memberi kesempatan kepada para pelaku pembunuhan sebelum dihukum Jika hal itu dilaksanakan dengan bentuk hukum kedua, maka kenyataannya sesungguhnya telah nampak

---

320 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari secara panjang lebar.

mayoritas pendapat yaitu tasyri' secara umum- lalu telah ada beberapa perkara dalam hadits-hadits yang kuat yang keluar dari kenyataan ini. Seperti perkataan Rasulullah ﷺ-setelah apa yang diperintahkan untuk menghukumi pelaku pembunuhan dengan hukuman, lalu pelakunya menemui Khalid bin Walid dengan perkataan-berkata Nabi ﷺ setelah itu, لاَ تُعْطِهِ يَا خَالِد jangan kamu menghukuminya dulu wahai Khalid, meskipun pelakunya menurut asalnya berhak atas hukuman secara tasyri', tidak ada halangan baginya dengan sebab perkataan Khalid. Hal itu menunjukan sisi kenyataannya. Ketika berkata dengan Khalid tentang alasan-alasan yang menyudukannya maka setelah itu pelakunya mendapat pemaafan dan terhindar dari hukum, dengan menimbang hal-hal dari dalil-dalil lain.

٤١٣- عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَيْنٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، وَهُوَ فِي سَفَرِهِ، فَجَلَسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ يَتَحَدَّثُ، ثُمَّ انْفَتَلَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اُطْلُبُوهُ وَاقْتُلُوهُ فَقَتَلْتُهُ، فَنَفَلَنِي سَلَبَهُ.

413. Diriwayatkan dari Salamah bin Al Akwa' ﷺ, dia berkata, "*Datang seorang mata-mata dari kaum musyrikin kepada Rasulullah* ﷺ."

Dalam riwayat lain disebutkan, "Beliau bertanya berkata, siapa yang telah membunuh lelaki ini? Lalu mereka menjawab, Ibnu Al Akwa', maka Beliau berkata, Maka ia berhak atas ghanimahnya."[321]

---

[321] Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dengan lafazh demikian, dan ia termasuk orang yang menyendiri dalam meriwayatkan hadits ini. dan Abu Daud, Ahmad dan diriwayatkan oleh muslim pula dengan lafazh yang berbeda dan disebutkan didalamnya kisah dan tidak disebutkan didalamnya Nabi ﷺ memerintah untuk melaksanakannya.

Penjelasan:

Didalam hadits ini berkaitan dengan mata-mata perang, dan pembolehan membunuhnya,dan orang yang menyerupainya diantara orang-orang yang bisa membuat keadaan tidak menjadi aman.

Adapun menurut perkataan mereka yaitu disini terhadap mata-mata dari kalangan muslim dan non muslim yang masih dalam perlindungan pemerintah muslim, maka tidak berkaitan dengan hadits ini.

Dalam hadits ini juga berkaitan dengan masalah Salab (harta perang), dan ada yang menilai terkadang berpegang dengan hal tersebut dianggap tidak wajib dengan asal syari'at. Tetapi dengan menyerahkannya kepada Imam atau penguasa.

Dalam hadits ini sebagai dalil-bila kita katakan bahwa harta *salab* untuk pembunuh– sesungguhnya dia berhak atas hal itu semua. Ya sesungguhnya hal ini menunjukan kepada apa yang namanya *salab.* dan para Fuqaha menyebutkan bentuk-bentuk dimana berhak membunuh, dan sebagian mereka meragukannya. Maka jika yang namanya السَّلَبُ maknanya umum tergantung apa yang dilakukannya, dan terkadang tentang sebagian bentuk-bentuknya pengambilan alasan dalilnya terdapat perbedaan.

٤١٤- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً إِلَى نَجْدٍ فَخَرَجَ فِيهَا، فَأَصَبْنَا إِبلاً وَغَنَماً، فَبَلَغَتْ سُهْمَانُنَا اثْنَيْ عَشَرَ بَعِيراً، وَنَفَّلَنَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعِيراً بَعِيراً.

414. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ berkata, Rasulullah ﷺ mengutus satu kompi ke Najd, kemudian kami

mendapatkan banyak unta dan kambing, maka harta rampasan kami mencapai dua belas unta, maka rasulullah ﷺ membagi-bagi kan kepada kami satu unta- satu unta."[322]

Penjelasan:

Didalam hadits ini sebagai dalil untuk mengutus detasemen pengintai dalam jihad.

Redaksi وَنَفَّلَنَا maksudnya pemberian yang tidak seperti lazimnya. Disebutkan oleh sebagian Ahli Bahasa, bahwa kata الإنْفَال bermakna harta rampasan dan para fuqaha memutlakkannya atas apa yang dilakukan oleh Imam atau penguasa dalam beberapa peperangan, karena untuk mendapatkan maslahah atau tebusan dengannya.

Beberapa madzhab berbeda pendapat tentang kedudukan permasalahan ini. Sebagian berpendapat hal itu merupakan pokok dari *ghanimah*, dan di antara mereka ada yang berpendapat cukup seperlima bagian. Dan itu termasuk pendapat madzhab Imam Malik. Pendapatnya yang mendekati makna hadits yaitu bahwa ghanimah disini adalah dari 1/5 bagian. Karena boleh mereka mendapatkan 5/5 . dan terkadang dikatakan, sesungguhnya ditunjukan tentang apa yang menjadi hak mereka yaitu 4/5 yang dibagikan ke mereka. Maka pemberian ghanimah tinggal 1/5 bagian, dan lafazh tersebut mengandung pengertian yang mendekati. Dan sesungguhnya sebagian ulama menghindar agar pemberian ghanimah tetap 1/5 sesuai penilaian dari sisi lafazh. Dikatakan sesungguhnya penjelasan bentuk pemberian harta rampasan atau ghanimah menjadi 1/5 dijelaskan pada akhir pembahasan.

---

322 HR. Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, Ahmad bin Hanbal.

٣١٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا جَمَعَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الأَوَّلِينَ وَالآخَرِينَ: يُرْفَعُ لِكُلِّ غَادِرٍ لِوَاءٌ، فَيُقَالُ: هَذِهِ غَدْرَةُ فُلاَنِ بْنِ فُلاَنٍ.

315. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ dari Nabi ﷺ berkata, "*Jika Allah mengumpulkan orang dahulu dan sekarang, bagi setiap pengkhianat akan ditandai dengan sebuah bendera, sehingga dikatakan, ini adalah pengkhianat fulan bin fulan.*"[323]

Penjelasan:

Dalam hadits ini memberi perhatian yang besar terhadap bentuk pengkhianatan. Itu terjadi dalam peperangan, semua bentuk pengkhianatan dilarang secara syar'i, baik untuk mengutamakan keamanan atau semisalnya atau wajib mengutamakan seruan tersebut dikala diwajibkan. Atau dikatakan dengan mewajibkan meninggalkan perbuatan tersebut. Yang dimaksud dengan Pengkhianatan disini adalah perilaku umum seseorang dalam peperangan dan lafazhnya jelas. Dan makna tersebut masyhur dikalangan para penulis kitab yaitu mensifati dengan makna yang berlaku dalam peperangan. Dan pengkhianat tersebut mendapatkan kehinaan yang memalukan, dan hal tersebut bisa didapati pada pembahasan dosa yang diterima sesuai perbuatannya dan sebagai hukuman baginya. Bila seorang pengkhianat takut dengan pengkhianatannya dan membencinya, mak hukumannya dibatalkan.

Pada lafazh orang yang meriwayatkan hadits ini menunjukan dikenal dan diketahui oleh orang banyak tentang latarbelakang dan nasab keturunannya dari bapaknya. Berbeda dengan yang telah

---

[323] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari pada beberapa tempat dan begitupula diriwayatkan oleh Muslim dan Ahmad.

diceritakan tentang periwayatnya yaitu banayak yang mengenalnya dengan latarbelakang dan nasabnya menurut jalur keturunan dari ibunya.

٤١٦- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ امْرَأَةً وُجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَازِي النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقْتُولَةً، فَأَنْكَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَتْلَ النِّسَاءِ، وَالصِّبْيَانِ.

416. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Nabi ﷺ mendapati seorang wanita terbunuh di beberapa kejadian dalam peperangan, dan Beliau membenci membunuh wanita dan anak-anak dalam perang."[324]

Penjelasan:

Hukum ini sudah diketahui disepakati tentang orang yang tidak boleh dibunuh dalam peperangan.dan hadits ini melarang agar tidak membunuh wanita dan anak-anak.

Yang tersirat dari hukum ini, bahwa asal hukum ini adalah tidak boleh menghilangkan kerusakan. Dan orang yang tidak ikut berperang tidak berhak dibunuh atau diperangi sebagaimana umumnya. Bukan seperti perilaku mudharat yang dilakukan oleh para pembunuh. Maka dikembalikan ke tempat asal mereka sebelumnya. Dan perbuatan membunuh wanita dan anak-anak tersebut adalah terlarang. Dan ini sesuai dengan kecendrungan sifat mereka, dan kebanyakan mereka belum memiliki keteguhan, maka dihindarkan dari perang agar tidak mengakibatkan kerusakan di masa akan datang dan berharap mereka diberi hidayah dengan keberadaan mereka.

---

[324] Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidzi, Ibnu majah dan Ahmad.

٤١٧ - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ، وَالزُّبَيْرَ بْنَ الْعَوَّامِ، شَكَوَا الْقَمْلَ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قَمِيصِ الْحَرِيرِ وَرَأَيْتُهُ عَلَيْهِمَا.

417. Diriwayatkan dari Anas bin Malik ﷺ, "Abdurrahman bin Auf, dan Zubair bin Awwam, mereka mengeluh dengan adanya gangguan kutu disetiap peperangan mereka, maka Beliau memberi keringanan kepada keduanya dengan menegnakan sutra. Dan saya melihatnya."[325]

Penjelasan:

Pembolehan untuk lelaki mengenakan sutra halus hanya berlaku disaat dibutuhkan dalam berperang. Dan hadits ini menunjukan tentang pembolehan memakai sutra. Karena sebab maslahah yang disebutkan didalamnya. Semoga ketentuan demikian dalam mengangkat senjata terjadi dalam situasi berperang. Dan Perawi hadits tersebut menyebutkan " rukhshah" artinya keringanan karena dibolehkan, dengan adanya dalil yang membatasi.

٤١٨ - عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَتْ أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ: مِمَّا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِمَّا لَمْ يُوجِفْ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ وَلا رِكَابٍ وَكَانَتْ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالِصاً، فَكَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَعْزِلُ نَفَقَةَ أَهْلِهِ سَنَةً، ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي الْكُرَاعِ، وَالسِّلاحِ عُدَّةً فِي سَبِيلِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ.

325 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim, Abu Daud, An Nasa`i, Tirmidzi, dan lafazh ini pula diriwayatkan oleh Ibnu majah dan Ahmad.

418. Diriwayatkan dari Umar bin Khaththab ﷺ, dia berkata, "Harta benda Bani Nadhir, adalah diantara harta rampasan perang yang diberikan Allah kepada Rasulullah ﷺ tanpa kaum muslimin harus ikut berperang mempergunakan kuda dan kendaraan perang lainnya. Rasulullah adalah orang yang ikhlas, Beliau mengambil harta tersebut untuk memberi nafkah keluarganya selama setahun, kemudian Beliau mempergunakan beberapa kuda perang dan pedang yang tersisa dalam berjuang berperang di jalan Allah."[326]

Penjelasan:

Redaksi كَانَتْ اَمْوَالُ بَنِى النَّاضِرِ مِمَّا اَفَاءَ اللّٰه عَلَى رَسُوْلِهِ mengandung dua pandangan, pertama, sesungguhnya hal itu khusus hanya bagi Rasulullah ﷺ. Tidak ada seorangpun yang berhak atas hal itu, dan yang dikeluarkan Beliau dari harta itu selain kepada keluarganya dan dirinya dianggap sebagai pemberian Rasulullah ﷺ.

Kedua, harta rampasan itu menjadi hak Rasulullah dan mereka yang ikut berperang bersama Beliau, sehingga harta itu dibagi kepada lainnya dengan mengikuti ketentuan pembagiannya dan memberikan kepada yang berhak. Demikian pula dengan apa yang telah dilakukan Rasulullah ﷺ didalam pembahasan mengambil bagian haknya dari harta rampasan perang yang dibagikan. Sebagaimana dalil berikut,

"*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota.*" (Qs. Al Hasyr [59]: 5)

Dalam lafazh datang dengan ada hal yang ikut serta, yaitu,

---

[326] HR. Al Bukhari, Muslim dan Ahmad bin Hambal. Bani Nadhir adalah bangsa yahudi yang berdamai dengan Nabi ﷺ setelah beliau datang ke kota Madinah agar tidak memerangi mereka dan tidak memperlakukan mereka sebagai musuh.

"*Apa saja harta rampasan (fai-i) yang diberikan Allah kepada RasulNya (dari harta benda) yang berasal dari penduduk kota-kota Maka adalah untuk Allah, untuk rasul, kaum kerabat.*" (Qs. Al Hasyr [59]: 5)

Mutlak bentuk Fai tersebut kepada Rasulullah ﷺ, dan mereka yang ikut serta dalam mendapat pembagiannya.

Dalam hadits disebutkan, tentang bolehnya memberi harta tersebut untuk makan keluarga selama setahun.

Pada lafazhnya mengarah pada menggabungkan antara maknanya dengan makna hadits yang lain, كَانَ رَسُوْلُ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَايَدَّخِرُ شَيْئًا لِغَدٍ "*Rasulullah ﷺ tidak menyimpan sedikitpun untuk kebutuhan esok hari.*" Mengandung maksud mengambil untuk dirinya. Sedang penjelasan kami dalam hadits menjelaskan tetang Beliau ,mengambilnya untuk keluarganya, dan hal ini menunjukan tidak ada keraguan bahwa Nabi ﷺ ikut serta mengambil nya untuk kebutuhan makan keluarganya.dan maksudnya bahwa dimaksud memberi kepada mereka disini adalah menunjjukan keadaan mereka, bila tidak ada maka mereka tidak diberi.

Hadits diatas menunjukkan pula tentang mengutamakan manfaat kuda perang dan pedang dibanding lainnya terutama disaat itu. Kalangan Mutakalimin atau beberapa diantara mereka telah menambah-nambah dengan lisan mereka, membahas hal-hal yang keluar dari jalur tawakal.

٤١٩- عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمَا قَالَ: أَجْرَى النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا ضُمِّرَ مِنَ الْخَيْلِ: مِنَ الْحَفْيَاءِ إِلَى ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ،

وَأَجْرَى مَا لَمْ يُضَمَّرْ: مِنَ الثَّنِيَّةِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ. قَالَ ابْنُ عُمَرَ: وَكُنْتُ فِيمَنْ أَجْرَى.

419. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, dia berkata, "Nabi ﷺ memacu meningkatkan kekuatan kuda perang untuk perjalanan dari Hufyah` ke tatsniayatul wada', dan memacu perjalan tanpa meningkatkan kekuatan kuda perangnya dari Tasniyah ke masjid Bani Zuraiq, Ibnu Umar berkata, aku ikut serta dalam perjalanan itu."[327]

Sufyan berkata, "Jarak dari Hufyah ke Tatsniyatulwada' 5 mil atau 7 mil, dan dari tatsniyatulwada' ke masjid Bani Zuraiq 1 mil."

Penjelasan:

Hadits diatas menunjukankan bolehnya berlomba denganmeningkatkan kekuatan kuda perang dan memberi keterangan tentang hal yang dilombakan, didalamnya memperlihatkan umumnya perbuatan dengan adanya bentuk perintahnya. Adapun perlombaan dengan selain kuda perang dan syarat-syarat yang disyaratkan dalam aqadnya tidak berkaitan dengan hadits ini. Demikian pula hadits ini tidak menunjukan perintah pengganti dan bentuk hukumnya karena belum jelas perintahnya.

Kata الإِضْمَارُ antonimnya menggemukkan, adalah meningkatkan kekuatannya hingga kondisinya ringan atau langsing. Kata الحَفْيَاء dengan Ha berharakat fathah muhmalah dan Fa berharakat sukun, Ya dan Alif mamdudah diakhir. Kata ثَنِيَّةُ الوَدَاعِ dan زُرَيْقٍ merupakan tempat-tempat yang sudah dikenal.

---

[327] Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan diriwayatkan pula oleh beberapa Sahabat dalam kitab Sunan dengan lafazh yang berbeda.

٤٢٠- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: عُرِضْتُ عَلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ، وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعَ عَشْرَةَ، فَلَمْ يُجِزْنِي، وَعُرِضْتُ عَلَيْهِ يَوْمَ الْخَنْدَقِ، وَأَنَا ابْنُ خَمْسَ عَشْرَةَ، فَأَجَازَنِي.

420. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ؓ, dia berkata, "Aku mengajukan diriku pada Rasulullah ﷺ pada perang Uhud dikala itu umurku 14 tahun, namun Beliau tidak mengizinkanku, dan disaat perang Khandaq Beliau mengizinkaku ikut berperang dan umurku disaat itu sudah 15 tahun."[328]

Penjelasan:

Terdapat perbedaan pendapat dikalangan masyarakat tentang batasan balighnya seseorang. Diantaranya yaitu ihtilam sebagai tanda balighnya, ada pula yang mengatakan , yaitu diaktakan baligh bila umurnya telah mencapai 17 tahun dan pendapat lain mengatakan 18 tahun atau 25 tahun. Dan ini pendapat madzhab Asy-Syafi'i. beliua menjadikan hadits ini sebagai dalil, yaitu pembolehan Nabi ﷺ kepada Ibnu Umar mengikuti perng dalam umur 15 tahun. Tidak mengizinkannya berperang sebelum mencapai umur tersebut. Dinukilkan oleh Umar bin Abdul Aziz rahimahullah, ketika menerima hadits ini beliau menjadikannya sebagai batasan, yaitu minimal umur 15 tahun sebagai ukuran baligh dan bolehnya ikut berperang.

Ulama yang berbeda pendapat dengan hadits ini memberikan alasan bahwa pembeolehan ikut serta berperang tergantung kapasitas dan kemampuannya, pembolehan oleh Nabi ﷺ kepada Ibnu Umar yang masih berumur 15 tahun karena Beliau melihat kapasitas dan kemamapuan dirinya untuk bisa ikut serta dalam peperangan dan

---

328 Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari dengan lafazh yang mendekati. Demikian pula diriwayatkan oleh Muslim, Abu Daud, An-Nasa`i dan Ahmad.

sebelumnya belum pantas. Bukan sebagai ketentuan hukum ukuran dewasa atau balighnya.

٤٢١- وَعَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ فِي النَّفَلِ: لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ، وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا.

421. Diriwayatkan dari, "Sesungguhnya Rasullullah ﷺ, membagi harta *ghanimah*, untuk kuda betina 2 bagian dan kuda jantan satu bagian."[329]

Kata النّفل bermakna Ghanimah atau harta rampasan perang.

Firman Allah tentang harta rampasan yang dibagikan imam kepada pejuang diluar 2 bagian yang dibagikan, bisa dari seperdua atau asal ghanaimah. Dengan perbedaaan pendapat ulama dalam maslah ini.

Salah satunya hadits nafis yang berasal dari Ibnu umar tentang pasukan Nejd, "sungguh bagaian diberikan kepada mereka 12 atau 11 unta dan mereka diberi harta rampasan unta per unta."

Madzhab Malik dan syafi'i mengatakan bahwa bagian penunggang kuda adalah 3 bagian seangkan pendaparta abu hanifah bagian penunggang kuda 2 bagian.

Hadits yang disebutkan oleh penulis di sini berkaitan dengan penakwilan dari dua sisi, yaitu:

Pertama, nafl atau harta rampasan diartikan dengan makna yang kami kemukakan, sehingga pihak yang diberi mendapat tambahan dua bagian diluar bagian yang diperoleh.

Kedua, huruf lam pada redaksi لِلْفَارِسِ سَهْمَيْنِ "Bagian penunggang kuda adalah dua bagian" adalah lam ta'lil, bukan huruf lam

[329] Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim dan Ahmad.

yang menunjukkan makna kepemilikan atau penghkhususan. Maksudnya adalah, pria itu diberikan dua bagian dari harta rampasan karena kuda yang ditungganginya, atau karena dia mempunyai kuda, sedangkan bagi pria itu sendiri (penunggang) mendapat satu bagian.

Penjelasan maksud ini pun dijawab dalam riwayat lain, yaitu riwayat Abu Muawiyah, dari Ubaidullah, dari Nafi', dari Ibnu Umar, أَنَّ رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَسْهَمَ لِرَجُلٍ وَلِفَرِسِهِ ثَلاَثَةَ أَسْهُمٍ: سَهْمًا لَهُ، وَسَهْمَيْنِ لِفَرَسِهِ "Bahwa Rasululah ﷺ membagi harta rampasan untuk seorang pria dan kudanya sebanyak tiga bagian, yaitu satu bagian untuk pria itu, dan dua bagian untuk kudaanya."

Redaksi أَسْهُمٍ "bagian" digunakan sebagai dalil bahwa itu tidak keluar dari dua bagian yang dimaksud. Sedangkan redaksi ثَلاَثَةَ أَسْهُمٍ "tiga bagian" menyatakan jumlah yang diberikan secara khusus.

Hadits yang kami kemukakan di sini adalah riwayat Abu Muawiyah dari Ubaidullah memiliki sanad yang *shahih*, hanya saja yang diperdebatkan dari riwayat ini adalah Ubaidullah bin Umar. Karena di dalam riwayat sebagian orang yang berasal dari Ubaidullah bin Umar disebutkan, لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ وَلِلرَّجُلِ سَهْمٌ "Bagian untuk kuda adalah dua sedangkan untuk pria satu."

Ada yang berpendapat riwayat ini berasal dari wahm (asumsi atau dugaan periwayat).

Riwayat Abu Muawiyah dan maknaya memiliki penguat dari yang lain sedangkan yang bertentangan dengannya tidak memmiliki sanad yang sama.

Riwayat penguat yang dimaksud adalah riwayat Al Mas'udi: Abu Amrah menceritakan kepadaku dari ayahnya, dia berkata, أَتَيْنَا رَسُوْلَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعَةَ نَفَرٍ، وَمَعَنَا فَرَسٌ، فَأَعْطَى كُلَّ إِنْسَانٍ مِنَّا سَهْمًا، وَأَعْطَى لِلْفَرَسِ

سَهْمَيْنِ "Suatu ketika Rasulullah ﷺ mendatangi kami yang berjumlah empat orang, sedangkan bersama kami ada seekor kuda. Beliau kemudian memberikan satu bagian harta rampasan untuk setiap orang dari kami, sedagkan untuk kuda beliau beri dua bagian."

Ini adalah riwayat Ubaidullah bin Yazid yang berasal dari Al Mas'udi yang diriwayatkan oleh Abu Daud.

Abu Daud juga meriwayatkan riwayat Umayyah bin Khalid yang berasal dari Al Mas'udi, dari Abu Khalaf bin Amr, dari Abu Amrah. Abu Daud kemudian menyebutkan redaksi yang maknanya sama, hanya saja dia menggunakan redaksi ثَلَاثَةَ نَفَرٍ "tiga orang" sembari menambahkan وَكَانَ لِلْفَرَسِ ثَلَاثَةَ أَسْهُمٍ "Untuk kuda tersebut diberi tiga bagian." Namun perbedaan muncul dalam masalah sanad.

Sedangkan hadits atau riwayat yang bertentangan adalah riwayat yang diriwayatkan dari Abdullah bin Umar —saudara Ubaidullah yang telah dikami kemukakan—, dari Nafi', dari Ibnu Umar, أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَسَمَ يَوْمَ خَيْبَرَ لِلْفَارِسِ سَهْمَيْنِ، وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا "Bahwa Nabi ﷺ membagikan harta rampasan untuk penunggang kuda dua bagian, sedangkan untuk seorang pira satu bagian."

Imam Syafi'i berkata, "Tidak ada seorangpun yang meragukan dikalangan ahli Ilmu yang mengungguli Ubaidillah bin Umar dari saudaranya dalam hal menghafal hadits. Dan dikatakan sebelumnya, bahwa dia mendengar Nafi' berkata, لِلْفَارِسِ سَهْمَيْنِ، وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا "Bahwa Nabi ﷺ membagikan harta rampasan untuk penunggang kuda dua bagian, sedangkan untuk pasukan pejalan kaki satu bagian." Kemudian dia berkata, لِلْفَارِسِ سَهْمَيْنِ، وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا "Bahwa Nabi ﷺ membagikan harta rampasan untuk penunggang kuda dua bagian, sedangkan untuk pasukan pejalan kaki satu bagian."

Aku katakan, Ubaidillah dan abdullah keduanya adalah anak dari Umar bin hafsh bin Ashim bin Umar bin Khathab.

Perkataan Asy-Syafi'i yang menyebutkan mengunggulkan Ubaidillah bin Umar dari saudaranya dikalangan ahli ilmu memang demikian adanya. Namun dalam hadits Mujammi' bin Jariayah ada yang menolaknya dan ada yang menyetujuinya. Dan hadits itu diriwayatkan oleh abu Daud dari haits Muhammad bin Mujammi'dari pamannya Mujammi' bin jaariayah Al anshari.dan diantara mereka ada yang termasuk ahli Qiraat.- Dia berkata, " شَهِدْتُ الْحُدَيْبِيَّةَ مَعَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "saya menyaksikan perjanjian Hudaibiyyah bersama rasulullah shalahu alaihi wasalam." Ketika kami baranjak pergi , disaat itu orang-orang menggiring untanya maka sebagian yang lain bertanya, adap apa ini? Dia menjawab, Allah telah memeberi wahyu kepada Rasulullah ﷺ. Maka kami bersama orang-orang bersegera keluar dan kami mendapati Nabi sahallallahu alaihi wasalam berdiri ditengah perjalanannya di daearah kura'ulqhamim. (letaknya antara Makkah dan Madinah). Ketika orang-orang berkumpul lalu Beliau berkata kepada mereka: إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِيْنًا "Seorang bertanya, wahai Rasulullah apa yang telah dibuka/ Beliau menjawab, ya, demi yang menggenggam jiwanya muahammad, seseungguhnya telah dibuka harta rampasan perang khaibar dan dibagi kepada penduduk Hudaibiyyah. Maka Rasulullah membagi menjadi 18 bagian, dengan jumlah tentara pejuang sebanyak 1500 pejuang yang terdiri 300 pasukan berkuda, dan mereka diberi 2 bagian, dan untuk pasukan pejalan kaki diberi 1 bagian. Hadits ini diriwayatkan oleh Abu Daud dari Muhammad bin isa dari Mujammi'[330] dan periwayatan oleh Abdullah bin Umar di Khaibar disepakati kecuali Asy-Syafi'i, bahwa beliau tidak dikenal. Dia berkata pula bahwa kami mengambil permasalahan tersebut dari hadits yang diriwayatkan oleh Ubaidillah dan

---

[330] Dikatakan oleh Al Mundziri dalam Al Mukhtashar (hadits no 3618) dalam Isnad Al Mas'udi.

kami belum melihat yang sebaik dia, dan tidak boleh menolak suatu kabar melainkan dengan kabar yang semisal.

٤٢٢ – وَعَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كَانَ يُنَفِّلُ بَعْضَ مَنْ يَبْعَثُ فِي السَّرَايَا لأَنْفُسِهِمْ خَاصَّةً سِوَى قَسْمِ عَامَّةِ الْجَيْشِ.

422. Diriwayatkan darinya pula, "Bahwa Rasulullah ﷺ membagi sebagaian harta rampasan perang khusus kepada mereka sendiri dalam beberapa perjalanan selain pasukan selain detasemen khusus."[331]

Penjelasan:

Ini adalah pembagian dengan makna kedua dari pembagian harta rampasan perang yaitu, penguasanya ,memberikan dikala dalam perjalanan atau diberikan kepada sebagian prajuritnya diluar pembagian. Kecuali hal itu tidak tetap karena bentuknya merupakan pokok dari ghanimah, atau seperlima karena lafaznya mengandung kedua makna tersebut. Para ulama berbeda pendapat tentang hal ini. Dalam riwayat Malaik dari abi Az-Zanad, dia mendengar Sa'id bin Subaib berkata, كَانَ النَّاسُ يُعْطَوْنَ النَفلَ اَوْ مِنَ الْخُمُسِ "*orang-orang menerima harta ghanimah sebesar seperlima bagian.*"Hadits ini Mursal. Dan diriwayatkan oleh Muhammad bin Ishaq dari Nafi' dari Ibnu Umar berkata, بَعَثَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَرِيَّةً إِلَى نَجْد "*Rasulullah shallallahu alihi wasalam mengadakan perjalanan ke Najd* dan sayaikut serta dalam perjalanan itu, dan kami mendapat nikmat yang banyak, lalu kami dibagi harta rampasan perang masing-masing satu ekor unta. *Kemudian kami mendahulukan Rasulullah ﷺ maka Beliau membagikan ghanimah kepada kami, masing-masing diberi 12 ekor unta setelah kami*

---

331 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari, Muslim dan Ahmad.

menerima seperlima bagian. Kami tidak berhitung dengan apa yang telah beliau berikan kepada kami dan apa yang telah Beliau perbuat. Sehingga masing-masing kami telah mendapatkan 13 unta dengan harta rampasan." Hal ini menunjukan bahwa harta rampasan erang merupakan pokok dari ghanimah. Diriwayatkan oleh Ziyad bin Jariyah dari Hubaib bin Maslamah berkata, شَهِدْتُ النَّبِيَّ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَفَلَ الرُّبُعَ فِي الْبَدْأَةِ وَالثُّلُثَ فِي رَجْعَتِهِ, "*Aku menyaksikan Nabi ﷺ membagi harta rampasan perang diawal mendapatkannya dan kemudian dibagi lagi setelah kembali pulang.*"[332]

Hadits ini dengan jelas menunjukkan pembagian harta rampasan perang merupakan pokok dari ghanimah, dan mengandung petunjuk untuk lainnya. hadits yang diriwayatkan oleh Hubaib ini menerangkan bahwa, Rasulullah ﷺ membagikan harta rampasan perang seperempat setelah sebelumnya dibagikan seperlima bagian dan sepertiga setelah seperlima bagian setelah kembali pulang." Hadits ini mengandung maksud, membaginya setelah sebelumnya telah menerima seperlima bagian dan bila telah kembali pulang maka menerima sepertiga bagian setelah sebelumnya telah menerima seperlima bagian, maksudnya membaginya dari 4/5, Abu Daud. hadits Ibnu ishaq termasuk Sharih atau tingkatannya termasuk seperti Sharih.

Hadits yang berkaitan permasalahan amal, dan hal-hal yang menyebabkan ada atau tidak adanya mudharad didalamnya. dan memiliki pembahasan yang rinci serta sisi yang berkaitan diantaranya, bahwa pembagian untuk keinginan mendapatkan tambahan dari amal, risiko bahaya dan kesungguhannya. Dan hal tersebut masuk dalam hal jihad di di jalan Allah, kecuali bila hal tersebut tidak memudharatkan

332 Hadits ini diriwayatkan oleh Ahmad dan Abu Daud dari Hubaib dari Maslamah.
Dikatakan kepadanya, Disebut Hubaib karena banyak terjadi peperangan dengan mereka. Ia merupakan sahabat senior, ia meriwayatkan haditsnya dari Ubadah bin Ash-Shamit, Diriwayatkan At-Tirmidzi dan Ibnu Majah, juga Ibnu Hibban.

mereka. Semoga hal itu yang diperbuat Rasulullah ﷺ ke mereka. Dalam dalil tersebut tidak ada keraguan lagi tentang maksud-maksud yang timbul tentang hal yang berkaitan dengan keikhlasan, permasalahannya hanya pada penentuan hukumnya dan mengelompokan sesuatu mudharat yang menghalangi tercapainya tujuan.

٤٢٣- عَنْ أَبِي مُوسَى - عَبْدِ اللهِ بْنِ قَيْسٍ - عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلاحَ فَلَيْسَ مِنَّا.

423. Diriwayatkan dari Abi Musa —Abdullah bin Qais—, dari Nabi ﷺ, beliau berkata, *"Barang siapa yang mengangkat senjata kepada kami, maka dia bukan dari kelompok kami."*[333]

Penjelasan:

Redaksi "mengangkat senjata" bisa mengandung maksud sebaliknya, dan termasuk bentuk kinayah atau makna terselubung diantaranya yaitu memerangi, dan maksud dalam hadits tersebut mengisyaratkan tentang maksud untuk memerangi, bisa dipahami dari qarinah atau hubungan kalimatnya dengan kalimat sesudahnya yaitu, عَلَيْنَا maknanya kami kaum muslimin, berikutnya perkataan, فَلَيْسَ مِنَّا maknanya bukan termasuk kaum kami, ada beberap bentuk yang sam dengan ini dan butuh ta'wil atau pemberian makna sebenarnya yang sesuai. Sebagaimana perkataan Rasulullah ﷺ, مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنَّا maknanya, barangsiapa yang mencuri maka dia bukan dari kaum kami,[334] di sini dikatakan maksudnya yaitu, bukan seperti apa yang

---

333 Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari ditempat yang berbeda dengan lafazh ini, demikian pula diriwayatkan oleh Muslim, An-Nasa'i, Tirmidzi dan Ibnu majah.

334 Redaksi lengkapnya adalah, وَالْمُسْكِرُ وَالْخَدِيعَةُ فِي النَّارِ "Pemabuk dan penipu tempatnya dineraka." Hadits ini diriwayatkan oleh Ath-Thabarani dan Abu Nu'aim

kami contohkan atau bukan seperti jalan yang telah kami ajarkan atau makna semisalnya. Jika *zhahir*-nya hadits tersebut seperti apa yang telah kami sebutkan, lalu menunjukan tidak keluarnya pelakunya dari islam, maka dalam hal ini kami harus masih mencari takwil yang tepat lagi.

٤٢٤- عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: سُئِلَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الرَّجُلِ: يُقَاتِلُ شَجَاعَةً، وَيُقَاتِلُ حَمِيَّةً، وَيُقَاتِلُ رِيَاءً. أَيُّ ذَلِكَ فِي سَبِيلِ اللهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللهِ.

424. Diriwayatkan dari Abu Musa ﷺ, dia berkata, "Rasulullah ﷺ pernah ditanya tentang sorang lelaki yang berperang karena berani, fanatisme, dan Riya, manakah yang dilakukan di jalan Allah? beliau menjawab, *'Barangsiapa berperang untuk meninggikan kalimat allah, maka dia berjuang di jalan Allah.*"[335]

Penjelasan:

Hadits ini menunjukan tentang wajibnya ikhlas dalam berjihad. Bahasan tentang berperang dengan gagah berani, semangat dan diiringi dengan riya, hal itu tidak masuk dalam penjelasan hadits diatas.

Riya adalah antonimnya ikhlas, karena keduanya tidak mungkin dipersatukan. Yang aku maksudkan adalah berperang karena Allah, dan yang terlihat dan nampak adalah karena manusia.

---

dalam kitab *Al Hilyah* dari Ibnu Mas'ud, dan diriwayatkan pula oleh At-Tirmidzi dari Abu Hurairah.

[335] Hadits ini diriwayatkan oleh Bukhari di beberapa tempat, Muslim, Abu Daud, An Nasa`i, At-Tirmidzi dan Ibnu Majah.

Redaksi الْقِتَالُ لِلشَّجَاعَةِ "berperang dengan gagah berani" mengandung beberapa makna, yaitu,

Pertama, alasan yang dimiliki oleh pelakunya masuk dalam maksud pembunuh, artinya bahwa seseorang berperang untuk memperlihatkan keberaniannya dan hal ini tentunya menafikan keikhlasannya.

Kedua, gagah berani berfungsi sebagai alasannya untuk berperang tanpa masuk dalam maksud berperang, seperti kalimat أَعْطَى لِكَرَمِهِ (dia memberi karena sifat dermawannya), وَمَنَعَ لِبُخْلِهِ (dia tidak berderma atau memberi karena kebakhilannya) dan آذَى لِسُوْءِ خُلُقِهِ (dia menyakiti orang lain karena prilaku buruknya).

Ini hanya karena dia tidak boleh menjadi tujuan pertanyaan dan tidak pula perendahan. Sebab, keberanian seorang pejuang di jalan Allah muncul karena dia memang berani, bukan bermaksud untuk menunjukkan keberanian. Selain itu, maksud memperlihatkan keberanian tidak masuk dalam argumentasi.

Ketiga, maksud dari redaksi قَاتَلَ لِلشَّجَاعَةِ "dia berperang karena keberanian" adalah berperang karena dia adalah orang yang berani saja. Ini tentunya bukan makna yang kami kemukakan sebelumnya, sebab ketiga kondisi tersebut merupakan kondisi yang ditujukan untuk memperlihatkan keberanian, kondisi yang ditujukan untuk meninggikan kalimat Allah ﷻ, dan kondisi berperang lantaran berani. Hanya saja pelakunya tidak bertujuan meninggikan kalimat Allah dan memperlihatkan keberanian.

Inilah yang mungkin, sebab keberanian yang muncul secara spontan dalam perang sementara itu merupakan sikap berperang dengan segera, memulai peperangan dengan tabiatnya, dan terkadang

pelakunya tidak bisa menghadirkan dua kondisi, yaitu berperang untuk selain Allah atau meninggikan kalimat Allah ﷻ.

Yang lebih menjelaskan perbedaan keduanya adalah, makna yang kedua, yaitu tidak menafikan adanya sebuah tujuan, karena dia dikatakan, dia berperang untuk menegakkan kalimat Allah ﷻ, karena dia adalah seorang pemberani. Dia dikatakan riya, karena juga dia seorang pemberani. Sedangkan sifat pengecut menafikan perang. Sementara makna yang ketiga, menafikan tujuan sebab dia berperang dengan tujuan menampakkan keberanian tanpa ada embel-embel yagn lain.

Pengertian hadits ini adalah seseorang dikatakan berperang di jalan Allah ﷻ apabila dia benar-benar berperang untuk memperjuangkan kalimat Allah menjadi yang paling tinggi dan dijunjung. Sebuah perjuang tidak dikatakan di jalan Allah kalau tidak bertujuan seperti itu.

Kesimpulan yang bisa diambil adalah, perang yang ditujukan untuk niat dan maksud yang disebutkan di atas tidak diperbolehkan, sedangkan perang untuk menegakkan kalimat Allah sebagi kalimat yang paling tinggi dan dijunjung merupakan syarat mutlak.

Kami pun telah menjelaskan perbedaan kedua makna tersebut. Kami mengemukakan bahwa pengertian hadits tersebut adalah penetapan syarat, namun kalau kita berpendapat seperti itu, maka tidak selayaknya kita mempersempitnya, dengan menetapkan syarat adanya sifat berani pada saat mulai berperang, bahkan permasalahannya menjadi lebih luas dari ini. Namun kami hanya membatasinya dengan maksud atau tujuan umum agar seseorang terjun berperang dan itu dilakukannya dengan niat menegakkan kalimat Allah ﷻ.

Yang memperkuat hal ini adalah hadits *shahih* yang menyatakan, يُكْتَبُ لِلْمُجَاهِدِ اسْتِنَانُ فَرَسِهِ وَشُرْبُهَا فِي النَّهْرِ "bagi seorang

pejuang Islam dicatatkan untuknya pahala jalan dan minumnya kudanya di sungai" tanpa ada tujuan melakukan hal itu, karena tujuan pertama adalah berjihad secara nyata. Hal itu tidak disyaratkan dalam tindakan yang sifatnya parsial (juz`i).

Kedua makna ini memang memiliki perbedaan, namun makna yang paling dekat bagi kami seperti yang telah dikemukakan bahwa tidak ada syarat menggandengkan tujuan dengan perbuatan pertama yang dikhususkan setelah tujuan itu dinilai *shahih* dalam berjihad menegakkan kalimat Allah untuk menghilangkan permasalahan dan kesulitan, karena kondisi sangat menakutkan adalah kondisi kaget dan tercengan, dan itu kadang terjadi saat kita lalai. Oleh karena itu, untuk bisa menghadirkan kesiagaan yang konsisten dalam waktu tersebut merupakan sesuatu yang sulit dan membebani.

Hadits ini sebenarya menjelaskan bahwa seorang pejuang Islam di jalan Allah adalah orang beriman yang berjuang untuk menegakkan kalimat Allah sebagai kalimat yang paling tinggi dan yang dijunjung. Pejuang yang mencari pahala dari Allah dan kenikmatan yang abadi adalah pejuang yang berperang di jalan Allah. Yang menguatkan hal ini adalah perbuatan sahabat, yaitu Amr bin Al Hammam. Ketika itu dia mendengar Rasulullah ﷺ bersabda, قُوْمُوْا إِلَى جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ "*Bangkitlah menuju surga yang luasnya seperti langit dan bumi.*" Mendengar itu, Amr bin Al Hammam pun langsung membuang kurma yang ada di tangannya, kemudian berperang hingga menemui ajal.

Ini artinya bahwa seorang pejuang berperang untuk memperoleh pahal surga, dan semua ajaran syariat menetapkan bahwa perbuatan yang diniatkan untuk memperoleh surga adalah perbuatan yang *shahih* dan tidak memiliki cacat. Sebab tujuan Allah ﷻ menyebutkan sifat surga dan ganjaran yang disediakan-Nya bagi manusia adalah merangsang manusia untuk berbuat dan beramal. Sangat tidak mungkin kalau Allah

ﷻ merangsang manusia untuk berbuat dan beramal untuk mendapatkan pahala dan ganjaran, sementara yang disodorkan-Nya cacat.

Kalau memang seorang pejuang yang berperang untuk mendapat pahala Allah dan surga adalah pejaung di jalan Allah, maka konsekuensinya adalah dua pilihan, yaitu (a) menambahkan hal lain pada tujuan ini —yaitu berperang untuk menegakkan kalimat Allah— dan yang sama dengannya, seperti perang untuk memperoleh ganjaran Allah; dan (b) maksud dari pernyataan dan konteks kalimatnya adalah untuk menjelaskan bahwa tujuan tersebut menafikan perang di jalan Allah.

Pertanyaan yang muncul adalah, berkenaan dengan perang yang dilakukan dengan tujuan tersebut, dan perlu adanya penjelasan bahwa itu di jalan Allah atau tidak?

Jawaban yang muncul dari maksud pertanyaan itu, yaitu setelah menjelaskan penafian tujuan-tujuan berjihad di jalan Allah, bahwa menenggakkan kalimat Allah ﷻ adalah perjuangan di jalan Allah. Jalan Allah di sini tidak ditujukan untuk membatasi, dan tujuan yang lain di jalan Allah tidak menafikan keikhlasan, seperti berjuang untuk mendapatkan pahala. *Wallahu A'lam.*

Redaksi الْقِتَالُ حَمِيَّةً "Berjuang karena didorong oleh rasa fanatisme" merupakan sikap hati, yang bisa ditujukan pada pelaku secara mutlak dan bisa juga pada maksud hadits dan makna kalimat. Jika demikian maka perang di jalan Allah yang dilakukan mengandung unsur cacat atau cela, bisa karena pelakunya beramalih ke sikap fanatisme dan menjauh dari tujuan menegakkan kalimat Allah; dan bisa juga karena pelakunya berpartisipasi dengan membawa sesuatu yang membuat keikhlasan menjadi cacat.

Seperti yang diketahui bahwa yang dimaksud dengan fanatisme di sini adalah fanatisme kepada selain agama Allah. Dengan demikian terlihat jelas sisi kelemahan pendapat Zhahiriyyah di beberapa tempat.

Terbukti pula bahwa suatu pernyataan atau perkataan digunakan sebagai dalil dari maksudnya berdasarkan indikasi, konteksnya, dan makna dalil yang keluar dari maksudnya.

Apabila ada yang mengatakan, bagaimana jika aku menggiring redaksi قَاتَلَ لِلشَّجَاعَةِ "Dia berperang karena berani" pada makna menunjukkan atau memperlihatkan sikap berani, lalu apa manfaat dari redaksi يُقَاتِلُ رِيَاءً "Dia berperang karena riya"?

Menurutku, bisa saja yang dimaksud dengan riya di sini adalah memperlihatkan tujuannya ingin memperoleh ganjaran atau pahala Allah ﷻ, bersegera melakukan perbuatan baik, dan mengorbankan diri untuk memperoleh keridhaan Allah. Kebalikan dari sikap memperlihatkan keberanian adalah berperang untuk kepentingan atau tujuan duniawi (materi, wanita atau jabatan), seperti keinginan memperoleh pujian dan sanjungan orang terhadap dirinya sebagai sosok yang berani. Kedua tujuan ini tentunya berbeda. Buktinya, orang Arab di masa jahiliyah berperang karena fanatisme suku dan mempertontonkan keberanian yang dimilikinya, namun mereka tidak mempunyai tujuan riya dengan memperlihatkan keinginan memperoleh pahal Allah dan akhirat. Jadi, kedua tujuan itu sangat berbeda.

Selain itu, perang yang dilakukan karena didorong oleh fanatisme suku atau golongan sangat berbeda dengan perang yang dilakukan karena keberanian dan riya. Sebab perang yang dilakukan karena didorong oleh keberanian bertujuan untuk mendapatkan pujian lantaran sifat beraninya dan itu merupakan tonggak yang menguatkan seorang pejuang. Sedangkan perang yang dilakukan karena dorongan fanatisme kadang tidak seperti itu dan kadang pula seorang penakut berani berperang karena fanatisme terhadap sukunya atau ikatan persaudaraannya. *Wallalahu A'lam.*

KITAB MEMERDEKAKAN BUDAK

٤٢٥- عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ: قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ، فَأَعْطَى شُرَكَاءَهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ، وَإِلاَّ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ.

425. Diriwayatkan dari Abdullah bin Umar ﷺ, bahwa Rasulullah ﷺ bersabda, "*Barangsiapa memerdekakan budak yang dimiliki bersama (dua orang), kemudian orang yang ingin memerdekakan budak itu mempunyai harta lebih untuk membeli budak itu secara utuh, maka bagian yang lain itu dihargai dengan nilai yang adil. Lalu mitranya diberi bagiannya, sedangkan budak itu dimerdekakan. Namun kalau tidak (mempunyai harta yang cukup), maka dia memerdekakan bagian yang dimilikinya dari budak tersebut.*"[336]

---

[336] HR. Al Bukhari di beberapa tempat dengna redaksi yang berbeda, Muslim, Abu Daud, An-Nasa`I, At-Tirmidzi, Ibnu Majah, Ahmad dan Ad-Daraquthni.

Penjelasan:

Ada beberapa masalah yang berkaitan dengan hadits ini, yaitu:

Pertama, kata مَنْ "barangsiapa" menunjukkan makna umum, sehingga bisa dimaknai dengan masuknya jenis atau ragam orang-orang yang memerdekakan dalam ketetapan hukum yang dikemukakan, seperti orang yang sedang sakit.

Ulama berbeda pendapat dalam masalah orang yang ingin memerdekakan budaknya namun masih dalam kondisi sakit. Menurut ulama madzhab Syafi'i, apabila bagiannya lebih dari sepertiga, maka bagian mitranya dihargai dengan nilai yang sesuai, lalu dia boleh memerdekakan budak tersebut. Sebab, transaksi yang dilakukan oleh orang yang sedang sakit terhadap bagian sepertiga hartanya itu seperti transaksi yang dilakukan oleh orang sehat terhadap semua harta yang dimilikinya. Dinukil dari Ahmad bahwa bagian mitranya tidak dihargai dengan nilai yang sesuai dalam kondisi sakit.

Qadhi Al Jamaah —Abu Al Walid bin Rusyd Al Maliki dari Ibnu Al Majisyun dari Al Malikiyyah— tentang orang yang memerdekakan bagian dari budak dimilikinya bersama mitranya yang sedang sakit, bahwa bagian harta mitranya hanya boleh dihargai dengan nilai yang sesuai dari modalnya, kalau dia memang sehat. Tapi kalau tidak sehat maka bagian sepertinya tidak dihargai dalam satu kondisi, lalu orang yang memerdekakan budak tersebut boleh memerdekakan bagiannya dari budak tersebut saja.

Seperti yang telah kami kemukakan, perkara yang masih bersifat umum perlu dihargai, dan pen-takhshishannya kepada bagian sepertiga

---

Dalam riwayat Ad-Daraquthni disebutkan tambahan, وَرَقَّ مَا بَقِيَ "dan dia memerdekakan bagian yang tersisa." Hadits ini memiliki beberapa riwayat yang dijelaskan oleh Imam Majduddin Ibnu Taimiyyah dalam *Muntaqa Al Akhbar.*

digali atau disimpulkan dari dalil yang menegaskan pengkhususan transaksi yang dilakukan orang yang berada dalam kondisi sakit dengan melakukan donasi dalam bagian sepertiga.

Kedua, Sifat umum dalam hadits di atas mencakup muslim maupun non muslim. Madzhab Maliki mengemukakan perincian dalam masalah ini, yaitu apabila kedua mitra yang sama-sama memiliki satu budak, dan budak itu sendiri non muslim, maka mereka tidak harus melakukan penaksiran harga, namun apabila kedua mitra tersebut muslim sedangkan budak yang dimiliki bersama itu non muslim, maka penaksiran harga dilakukan. Apabila salah satu dari mitra tersebut muslim sedangkan mitra lainnya non muslim, kemudian si muslim ingin memerdekakan bagian yang dimilikinya dari budak bersama itu, maka digenapkan, baik si budak yang dimerdekakan itu muslim maupun dzimmi. Apabila si kafir memerdekakan bagiannya dari budak tersebut, maka para ulama berbeda pendapat dalam penaksiran harga menjadi tiga madzhab, yaitu mengukuhkan, menafikan, dan membedakan antara budak muslim dan budak dzimmi. Apabila kedua-duanya sama-sama non muslim, sedangkan budak yang dimiliki bersama itu muslim, maka ada dua riwayat dalam hal ini. Madzhab Hanbali pun memiliki dua sudut pandang ulamanya tentang masalah orang non mulsim yang memerdekakan bagian yang dimilikinya dari si muslim, apakah yusraa pada sisanya?

Penjelasan rinci yang kami kemukakan ini bermakna pengkhususan bentuk yang sebelumnya umum. Salah satunya adalah apabila semua majikan budak tersebut non muslim, dan sebabnya adalah seperti yang dijelaskan oleh mereka bahwa tidak ada kaitannya dengan pihak non-muslim dalam kasus-kasu hukum far'iyyah yang khusus. Yang lain adalah, apabila pihak yang memerdekakan adalah non-muslim, menurut madzhab yang berpendapat bahwa tidak boleh ada penaksiran harga, atau juga tidak ada penaksiran apabila budaknya non-muslim.

Pendapat pertama ini melihat bahwa pihak yang ditetapkan untuk menaksir harga adalah non-muslim, karena tidak ada kewajiban melaksanakan ketetapan hukum far'iyyah Islam baginya. Sedang pendapat kedua melihat bahwa penaksiran harga dilakukan apabila budaknya muslim karena memiliki kaitan dengan hak pemerdekaan muslim. Pendapat ketiga melihat bahwa apabila kedua majikan itu non-muslim, sementara budak yang dimilki bersama muslim berdasarkan satu pendapat, dan sebabnya seperti yang telah dikemukakan, yaitu keterkaitannya dengan hak pemerdekaan budak muslim.

Perlu diketahui bahwa pengkhususan ini apabila disimpulkan dari kaedah *kulliyyah*, tanpa didasarkan pada nash tertentu, maka perlu disepakatai dahulu dan mengukuhkan kaedah tersebut dengan dalil. Apabila pengkhususan tersebut didasarkan pada nash tertentu, maka perlu ditinjau lagi segi maknanya bersamaan dengan makna umum tersebut. Begitu juga dengan aspek penyingkronan antara keduanya atau kontradiksi.

Ketiga, Apabila salah satu pihak yang memiliki budak bersama memerdekakan bagiannya, sedangkan bagian budaknya digadaikan, maka dalam kasus sarayah kepada bagian mitra menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama Syafi'i. sifat umum secara tekstual menegaskan makna penyamaan antara yang digadaikan dengan yang lain. Itulah pendapat yang *zhahir* tapi tidak begitu kuat, sebab keluar dari makna yang diinginkan oleh pernyataan, lantaran yang dimaksud adalah mengukuhkan detasemen kepada bagian mitra atas budak yang dimerdekakan dari kondisi seperti itu, bukan berbarengan dengan adanya halangan atau larangan.

Kalangan yang berseberangan dengan makna umum yang terlihat mengaku bahwa ada halangan atau larangan dari detasemen, yaitu membatalkan hak pimilik barang yang digadaikan (murtahin) dan menguatkannya dengan pernyataan bahwa lafazh tersebut mencakup

gambaran adanya halangan yang tidak kuat, sebab itu bukan yang diinginkan. Sementara pihak yang sependapat dengan makna umum secara *zhahir* membantah makna ini dengan menyatakan bahwa pemerdekaan tersebut menguat daripada pembatalan hak pemilik barang dengan kembali pada harga atau nilai barang. Begitu juga dengan penguatannya terhadap pembatalan hak pimilik barang yang digadaikan lebih utama. Apabila halangannya sudah tidak ditemukan, maak lafazh umum tersebut diberlakukan seperti biasanya.

Keempat, Apabila kedua majikan pemilik budak bersama itu memerdekakan budaknya secara mukatabah, kemudian salah satu mitranya memerdekakan bagiannya dari budak itu.

Masalah ini masih memiliki kaitan dengan bahasan umum dan khusus dalam kondisi tidak ada halangan atau kendala seperti sebelumnya. Halangan atau kendala di sini adalah pembuatan transaksi pemerdekaan budak secara mukatabah daripada membatalkan. Dengan demikian muncul lagi hal baru, yaitu kata الْعَبْد "budak" ketika digunakan mencakup budak yang dimerdekakan secara mukatabah, dan ini tidak cukup dengan pengukuhan ketetapan hukum bebas terhadapnya. Sebab pengukuhan ketetapan hukum tersebut tidak mengharuskan kata "budak" mencakupnya ketika digunakan. Ini sebenarnya adalah ketetapan hukum lafzhi (verbal) yang disimpulkan dari dominasi penggunaan kata. Padahal kadang jarang digunakan dan ketetapan hukum bebas pun dikukuhkan. Inilah kondisi memasukkan individu ke dalam cakupan kata tersebut dan cakupan kata itu padanya lebih dekat.

Kelima, apabila pemilik budak memerdekakan bagian yang dimilikinya dari budak bersama, sedangkan bagian mitranya adalah budak mudabbar, maka penjelasannya seperti sebelumnya dan kata ini dalam masalah ini lebih kuat daripada budak mukatab. Oleh karena itu, yang paling shahih dari kedua pendapat Syafi'i menurut ulama-ulamanya adalah, bagian mitranya ditaksir nilainya. Sedangkan halangan atau

kendala di sini adalah membatalkan hak mitra lantaran kedekatan yang terbuka jalannya.

Keenam, pemilik budak bersama memerdekakan bagiannya dari seorang budak wanita.

Pengambilan argument dalil dalam masalah bagian mitranya pun telah dibuktikan kuat. Yang menghalangi pemberlakuan sifat umum di sini adalah dia lebih kuat dari yang telah dikemukakan, sebab sarayah memberikan jaminan peralihan kepemilikan, sementara ummul walad tidak menerima peralihan kepemilikan dari seorang pemilik ke pemilik lainnya bagi kalangan yang melarang menjual budak wanita tersebut. Inilah pandangan ulama Syafi'i yang paling shahih. Bagi kalangan yang memberlakukannya pada sifat umum maka dia membatalkan halangan ini, dimana pemerdekaan dan detasemen seperti kasus kehilangan, sementara menghilangkan ummul walad mewajibkan pelakunya memberi ganti rugi harga penjualannya. Dengan demikian penaksiran harga jalannya seperti jalan denda barang yang dihilangkan. Ini tentunya menghendaki pengkhususan dengan kemunculan permasalahan yang menyebabkannya rusak atau hilang.

Ketujuh, sifat umum itu bermakna bahwa tidak ada perbedaan anara pemerdekaan yang telah diizinkan atau tidak diizinkan. Ulama madzhab Hanafi dalam masalah ini membedakan antara pemerdekaan budak yang telah diberi izin dan yang belum diberi izin. Mereka berpendapat bahwa tidak ada jaminan kompensasi dalam kasus pemerdekaan yang telah diizini, seperti halnya seandainya orang yang ingin memerdekakan bagiannya dari budak bersama berkata kepada mitranya, "Merdekakanlah bagianmu dari budak tersebut!"

Kedelapan, redaksi أَعْتَقَ "merdekakanlah" bermakna bahwa pemerdekaan itu muncul darinya dan pilihan yang diberikan kepada pria itu. Dengan demikian ketetapan hukum itu dikukuhkan ketika itu menjadi pilihan dan tidak ada ketika tidak ada pilihan, baik dari aspek

konteksnya atau pun karena sarayah bertolak belakang dengan qiyas, sehingga di-takhshish dengan sumber nash. Atau pun memunculkan makna sesuai yang bermakna pentakhshishan dengan pilihan, yaitu bahwa penaksiran harga jalannya seperti jalan denda barang yang dihilangkan atau dirusak. Dengan demikian pentakhshishan menuntut adanya perkara yang menyebabkan kehilangan atua kerusakan.

Dalam masalah ini ada tiga tingkatan, yaitu:

(a) Tidak adanya permasalahan dalam menentukan pilihan;

(b) Tidak adanya permasalahan dalam ketidakpenentuan pilihan;

(c) Tingkat yang berada di tengah-tengah tingkat pertama dan kedua.

Tingkat pertama, menelurkan pola yang bermakna pemerdekaan itu sendiri. Tentunya, pola kata tersebut masuk dalam cakupan hadits.

Tingkat kedua, contohnya adalah apabila seseorang mendapat warisan kerabatnya, kemudian dia memerdekakan bagian budak yang dimiliki jenazah, maka menurut ulama madzhab Syafi'i, tidak ada sarayah dan penaksiran harga. Itu juga yang diriwayatkan dari sejumlah penulis modern madzhab Malik dan Hanafi, lantaran tidak adanya pilihan dalam memerdekakan dan sebabnya secara bersamaan. Diriwayatkan dari Ahmad —yaitu sebuah riwayat darinya— bahwa bagian mitranya dimerdekakan apabila dia memang kaya. Contohnya adalah, budak mukatab menyebabkan dirinya dalam posisi lemah setelah dia membeli bagian yang memerdekakan dari majikannya, karena hak kepemilikan dan pemerdekaan diperoleh tanpa melibatkan pilihan majikan, sehingga kasusnya seperti kasus waris.

Tingkatan ketiga, apabila ditemukan penyebab pemerdekaan dengan pilihannya. Ini pun menimbulkan perbedaan levelnya. Seperti menguatnya memposisikan berinteraksi dengan sebab seperti

berinteraksi dengan musabbab, contohnya menerima kerabatnya dalam transaksi jual beli atau hibah atau wasiat. Ulama madzhab Syafi'i pun menempatkannya pada posisi langsung. Selain itu, ulama madzhab Malik pun meriwayatkan pendapat yang sama tentang pembelian dan hibah. Menurut pendapat Malik dan Ahmad berpendpaat bahwa pemerdekaan itu harus sepadan sehingga sebaiknya hal itu disetarakan dengan budaknya.

Kesembilan, hadits di atas memberikan peluang memilih saat memerdekakan. Mereka juga telah menempatkanya seperti pilihan karena alas an memerdekakan seperti yang telah kami kemukakan. Yang tidak masuk dalam kategori ini adalah kasus yang harus dihukumi dengan memerdekakan budak. Dengan demikian ada perbedaan antara pilihan yang mengharuskan memerdekakan budak dalam kasus itu dan pilihan yang mewajibkan secara *zhahir*.

Berdasarkan hal ini maka apabila salah satu mitra berkata kepada rekannya, "Aku telah membebaskan bagianmu," kemudian salah satu dari mereka berdua membeli bagian mitranya, maka hukum yang ditetapkan adalah memerdekakan bagian budak pihak pembeli, sebagai bentuk sanksi terhadap pernyataannya.

Apakah itu merambat ke bagiannya? Konsekuensi yang kami nyatakan bahwa itu tidak merambat, sebab dia tidak melakukan pilihan yang menyebabkan dirinya wajib memerdekakan budak, tetapi dia memilih sesuatu yang menyebabkan dihukumi secara *zhahir*.

Sebagian ulama madzhab Hanbali menyatakan bahwa semuanya dimerdekakan, namun pendapat ini lemah.

Kesepuluh, secara tekstual, yang dimaksud dengan memerdekakan adalah pemerdekaan yang bersifat kontan.sdangkan pemerdekaan yang bersifat kredit, masih diperdebatkan oleh ulama madzhab Maliki. Menurut riwayat yang dinukil dari Malik dan Ibnu Al Qasim, bahwa pemerdekaan budak itu ditaksir harganya saat itu juga,

kemudian dimerdekakan dengan cara kredit. Sementara Sahnun berpendapat bahwa pihak yang menahan boleh menaksir harganya saat itu juga, sehingga semuanya bebas hingga satu tahun misalnya, dan kalau mau pun dia boleh menahan dan tidak boleh menjualnya sebelum genap satu tahun, kecuali dari pihak mitranya. Apabila periode satu tahun telah selesai, harganya ditaksir dari awal pemerdekaan saat hari penaksiran atau penentuan harga.

Kesebelas, kata شِرْكًا "Bersama atau kemitraan" asalnya adalah bentuk mashdar yang tidak menerima pemerdekaan atau pembebasan. Kemudian digunakan pada istilah yang berhubungan dengannya, yaitu musytarak. Ini tentunya mengandung makna yang tersirat dan perkiraan makna adalah *juz'un musytarak* (bagian yang dimiliki bersama) atau yang sama dengan itu. Sebab kata *musytarak* pada hakekatnya adalah keseluruhan satu barang atau bagian tertentu dari barang tersebut kalau memang ditentukan secara spesifik, seperti tangan dan kaki.

Kedua belas: Hadits di atas bermakna bahwa bagian yang dimerdekakan tidak dibedakan dengan bagian yang jumlahnya banyak maupun sedikit, sebab ada unsur pengingkaran dalam pola kalimat klausul (syarat).

Ketiga belas: Apabila seseorang memerdekakan anggota tubuh tertentu dari budak yang dimiliki bersama, seperti tangan atau kaki, maka hadits tersebut bermakna ketetapan hukum yang disebutkan itu benar. Perbedaan pendapat Abu Hanifah dalam masalah talak pun berlaku di sini. Selain itu, cakupan lafazh tersebut terhadap bentuk-bentuk itu lebih kuat daripada cakupannya terhadap bagian yang tidak dibagikan seperti yang telah kami kemukakan, sebab bagian yang dibebaskan secara terpisah merupakan kepemilikan bersama yang hakiki.

Keempat belas: Artinya bahwa budak yang dimerdekakan adalah bagian dari kepemilikan bersama. Oleh karena itu, apabila seseorang

memerdekakan janin yang dikandung seorang ibu, apakah juga merambat pada ibunya?

Kelima belas, redaksi لَهُ "padanya" bermakna pemerdekaan itu sesuai dengan bagian yang dimiliki. Contohnya أَعْتَقْتُ نَصِيْبِي مِنْ هَذَا الْعَبْدِ "Aku memerdekakan atau membebaskan bagian yang aku miliki dari budak ini." Berdasarkan hal ini, maka seandainya seseorang mengatakan, aku memerdekakan bagian mitraku, maka itu tidak berpengaruh pada bagiannya dan tidak pula pada bagian mitra tersebut menurut dua madzhab.

Seandainya seseorang berkata kepada budak yang dimilikinya separuh, نِصْفُكَ حُرٌّ "Bagianmu merdeka" atau أَعْتَقْتُ نِصْفَكَ "Aku memerdekakan bagianmu," apakah digiring pada bagian yang dimilikinya secara khusus atau bagian yang menjadi hak kepemilikan bersama? Ulama madzhab Syafi'i berbeda pendapat dalam masalah ini. Intinya, budak itu dimerdekakan, baik itu semua bagian yang dimiliki atau separuhnya, dan ini masuk dalam makna hadits di atas.

Keenam belas, riwayat ini menegaskan bahwa ketetapan hukum ini berlaku pada budak pria dan begitu pula budak wanita. Hal ini berdasarkan qiyas pada makna asil yang tidak selayaknya dibantah oleh orang yang berakal sehat. Hanya saja memang ada hal yangn menyebabkan budak wanita masuk dalam cakupan makna lafazh tersebut, karena mereka berbeda-beda dalam periwayatan.

Al Qa'nabi berkata, "Diriwayatkan dari Malik, dari Nafi, dari Ibnu Umar ﷺ, فِي مَمْلُوْكٍ 'tentang budak laki-laki'."

Begitu pula yang disebutkan dalam riwayat Ayyub dari Nafi'. Sedangkan Ubaidullah meriwayatkan dari Nafi', kemudian mereka berbeda pendapa.

Dalam riwayat Salamah dan Ibnu Numair disebutkan فِي مَمْلُوكٍ "Tentang budak laki-laki" seperti yang dikemukakan dalam riwayat Al Qa'nabi dari Malik.

Dalam riwayat Bisyr bin Al Mufadhdhal dari Ubaidullah disebutkan dengan redaksi فِي عَبْدٍ "Tentang budak pria." Sedangkan dalam riwayat lain disebutkan dengan redaksi yang umum.

Riwayat yang paling kuat dalam masalah ini adalah riwayat Musa bin Uqbah, dari Nafi', dari Ibnu Umar, bahwa dia pernah berpendapat bahwa budak laki-laki dan budak perempuan ada di antara kepemilikan bersama. Ketika salah satu mitranya atau rekannya memerdekakan bagiannya dari budak tersebut, dia berkata, "Dia wajib memerdekakannya secara keseluruhan." Di akhir hadits ini disebutkan, "Ibnu Umar memberitahukan hal tersebut dari Nabi ﷺ."

Selain itu, dalam riwayat Shakhr bin Juwairiyyah yang berasal dari Nafi' disebutkan dengan redaksi "budak laki-laki dan budak perempuan" tidak berbeda dari apa yang kami sebutkan dari riwayat Musa. Di akhir riwayat tersebut disebutkan, "Dia meriwayatkan hadits tersebut secara marfu' kepada Nabi ﷺ."

Ketujuh belas: Redaksi وَكَانَ لَهُ مَالٌ "sedangkan dia mempunyai harta" kalau di awal redaksi tersebut menggunakan huruf fa`, sehingga menjadi فَكَانَ لَهُ مَالٌ "kemudian dia mempunyai harta" maka maknanya bahwa kondisi memiliki uang atau kaya menjadi tolak ukur dalam pemerdekaan budak. Tapi kalau redaksi teresbut menggunakan huruf waw di awal kalimat, maka maknanya adalah kondisi, sehingga perkara itu pun seperti itu.

Kedelapan belas: redaksi لَهُ مَالٌ "dia mempunyai harta" tidak mencakup orang yang tidak mempunyai harta. Sepertri inilah pendapat madzhab Syafi'i ketika salah seorang dua orang yang bermitra memberi

wasiat agar memerdekakan bagian yang dimilikinya dari budak bersama setelah dia meninggal, kemudian bagian mitra tersebut dimerdekakan setelah wafatnya. Tidak ada sarayah meskipun semuanya keluar dari bagian sepertiga, karena harta tersebut berpindah lantaran kematian ke pihak ahli waris. Saat itu orang yang meninggal tidak lagi memiliki harta dan tidak ada penentuan harga bagi orang yang tidak memiliki harta sedikit pun saat pelaksanaan pembebasan bagian budak yang dimilikinya. Begitu pula kalau seseorang memiliki semua budak, kemudian dia memberi wasiat untuk memerdekakan sebagian dari budak teresbut. Ketika budak itu dimeredekakan maka tidak sampai merambat. Hal yang sama pun terjadai ketika salah satu mitra yang memiliki budak bersama memerdekakan bagiannya dari budak itu secara *mudabbar*, kemudian dia berpesan, "Kalau aku meninggal, maka bagianku yang ada padamu bebas." Ini semua berlaku pada kasus yang kami kemukakan bagi kalangan yang berpendapat seperti itu. Madzhab yang *zhahir* dikalangan ulama Maliki ada yang menyatakan, redaksi "apabila aku meninggal maka bagianku yang ada padamu bebas" tidak merambat ke yang lain. Ada juga yang berpendapat, bahwa harganya ditentukan dalam bagian sepertiga, dan menjadikannya sebagai orang yang kaya setelah kematian menjemput.

Kesembilan belas, kata الثَّمَنُ "harga atau nilai" disebutkan dalam riwayat ini secara mutlak, dan maksudnya adalah, nilai atau harga karena kata ini berarti apa yang digunakan untuk membeli barang. Selain itu, yang diharuskan adalah membayar dengan nilai bukan dengan harga. Dalam riwayat Bisyr bin Al Mufadhdhal dari Ubaidullah menjelaskan dengan tegas bahwa "Sesuatu yang mencapai harganya, dibayarkan dengan nilai yang sesuai." Dalam riwayat Amr bin Dinar dari Salim, dari ayahnya menyebutkan, "Budak mana pun yang berada di antara dua orang pemilik, kemudian salah satu mitra tersebut membebaskan bagian yang dimilikinya dari budak tersebut, sedangkan dia adalah orang yang mampu atau kaya, maka harga budak tersebut

dibayar kepada mitranya dengan nilai yang paling tinggi, tanpa ada waks dan syathath."

Dalam riwayat Ayyub disebutkan, "Barangsiapa memiliki harta yang melebihi harga budak tersebut (maka dibayar) dengan nilai yang sesuai."

Sementara dalam riwayat Musa disebutkan, "harga budak itu dibayar dan hartanya dengan nilai yang sesuai."

Riwayat ini menjelaskan bahwa maksud dari *tsaman* adalah nilai atau harga.

Kedua puluh, redaksi مَا يَبْلُغُ ثَمَنَ الْعَبْدِ "nilai yang mencapai harga budak tersebut" menuntut adanya pengaitan hukum dengan harta yang mencapai harga budak. Apabila harta itu tidak mencapai harga keseluruhan, namun hanya mencapai separuh nilai atau harga bagian budak, maka dalam sarayah ada dua pandangan ulama madzhab Syafi'i. ini juga bisa digunakan sebagai dalil atau argumen bagi kalanga yang tidak berpendapat detasemen dengan konteks redaksi ini. Yang menguatkannya adalah dalam detasemen adalah pembagian kepemilikan mitra. Namun pendapat yang paling shahih menurut ulama madzhab Syafi'i adalah, detasemen pada kadar yang dimampui, sebagai bentuk pencapaian kebebasan sebisa mungkin. Pemahaman seperti ini lemah.

Kedua puluh satu: Apabila seseorang memilik harta yang mencapai harga total budak, namun dia masih mempunyai utang yang nilainya sama dengan harga budak secara keseluruhan, bahkan lebih dari harga budak tersebut, maka apakah ketetapan hukum tentang saraya dan penentuan harga valid?

Dalam masalah ini ada perbedaan pendapat berkaitan dengan perkara utang menghalangi mengeluarkan zakat. Sisi kesamaan antara kedua kasus ini adalah, partisipasi mereka berdua dalam kondisi

keduanya adalah kewaijban kepada Allah, sementara mereka juga mempunyai kewaijban kepada manusia.

Hadits ini digunakan sebagai dalil atau landasan hukum bagi kalangan yang berpendapat bahwa utang tidak bisa menjadi penghalang seseorang mengeluarkan zakat. Ini disimpulkan dari teks. Bagi kalangan yang berpendapat bahwa utang adalah penghalang untuk mengeluarkan zakat, mengkhususkan kasus ini dengan halangan atau kendala yang digunakna oleh pihak lawan. Sementara ulama madzhab Maliki berpegang pada pendapat mereka bahwa orang yang memiliki tanggungan utang sejumlah harta yang dimilikinya, maka dia masuk dalam kategori orang yang kesulitan finansial.

Kedua puluh dua: Hadits ini menegaskan bahwa meskipun pihak yang memerdekakan bagiannya dari budak bersama tidak dapat memenuhi nilai bagian mitranya, maka bagian mitranya itu tetapa ditentukan nilainya, walaupun dia tidak lagi memiliki yang lain. Ini adalah pendapat yang zhahir. Ulama madzhab Syafi'i berpendapat bahwa mereka mengeluarkan bahan makanan hari itu dan bahan makanan orang-orang yang menjadi tanggungannya, seperti pakaian dan tempat tinggal. Sedangkan ulama madzhab Maliki masih berbeda pendapat. Ada yang berpendapat mengikuti bahan makanan beberapa hari dan pakaian seperti halnya utang yang menjadi tanggungannya. Rumah dan pekarangannya dijual.

Asyhab yang merupakan ulama Maliki berkata, "Yang disisakan untuknya adalah pakaian yang menutupi aurat untuk digunakan shalat."

Kedua puluh tiga: Ulama berbeda pendapat tentang waktu terjadi pemerdekaan atau pembebasan saat syarat sarayah terpenuhi. Ulama Syafi'i terpecah menjadi tiga pendapat, yaitu:

(a) Ini adalah pendapat yang paling shahih menurut ulama-ulamanya, bahwa pemerdekaan itu terjadi pada waktu

memerdekakan budak. Ini adalah riwayat yang berasal dari Malik.

(b) Pemerdekaan tidak terjadi kecuali setelah menyelesaikan bagian mitranya. Ini adalah pendapat yang *zhahir* dari madzhab Malik.

(c) Tergantung kondisi. Apabila orang yang memerdekakan bagian budaknya itu telah menyelesaikan harga bagian mitranya, maka pemerdekaan itu terjadi saat memerdekakan, jika tidak maka dia belum memerdekakan.

Redaksi hadits yang disebutkan pun beragam menurut para periwayat; ada yang dinilai kuat menurut madzhab Malik, ada juga yang *zhahir* menurut madzhab Syafi'i, bahkan ada yang maknanya berdekatan.

Redaksi riwayat-riwayat tersebut menegaskan pendapat yang dikemukakan oleh Malik, dan digunakan sebagai dalil untuk madzhab ini. Sebab mengandung keteraturan penentuan harga pemerdekaan bagian budak bersama, urutan pemberian dan pembebasan bagian yagn tersisa untuk ditentukan nilainya. Urutan ini berada di antara pemberian dan pembebasan sisa bagian untuk ditentukan harganya.

Penentuan harga atau nilai budak bisa kembali pada urutan keberadaan atau urutan giliran, namun yang kedua ini tidak benar sebab pembebasan bagian yang tersisa dari budak tersebut sama dengan pemerdekaan yang pertama. Atau dengan pemerdekaan pertama atau terakhir.

Apabila yang dimaksud dengan penentuan harga adalah perkara yang ditentukan nilainya oleh hakim, sedangkan yang dimaksud dengan orang yang ditentukan nilainya adalah pihak yang terakhir keberadaannya dari pemerdekaan bagian dan sarayah secara bersamaan, maka pemerdekaan bagian mitranya itu tidak menjadi upah

untuk penentuan harga dalam wujud, padahal redaksinya secara tekstual mengarah kepada hal tersebut.

Apabila yang dimaksud dengan penentuan harga adalah kewajiban menentukan harga bersamaan dengan makna kiasan di dalamnya, penentuan harga dengan penafsiran seperti ini bersamaan dengan pemerdekaan pertama lebih didahulukan dari pemberian dan pembebasan sisa bagian, maka pembebasan sisa bagian tidak tertunda dari penentuan harga. Namun penundaan tersebut berdasarkan indikasi yang ditunjukkan oleh redaksi secara zhahir.

Apabila yang kedua batal maka yang pertama dikedepankan, yaitu pemerdekaan sisa bagian kembali pada urutan keberadaan, yakni penentuan harga yang terlebih dahulu dilakukan, kemudian pemberian dan pemerdekaan sisa bagian. Inilah maksud madzhab Maliki.

Hanya saja yang tersisa dari masalah ini adalah kemungkinan redaksi وَعَتَقَ diathafkan kepada kata قُوِّمَ "nilainya ditentukan", bukan kepada kata أُعْطِيَ "Diberikan," sebab pengakhiran pemerdekaan sisa bagian tidak harus pada pemberian, dan tidak pula keberadaannya tidak harus dalam satu tingakatan. Oleh karena itu, Anda harus melihat kembali maksud atau makna yang paling rajih, yaitu mengaitkan kata وَعَتَقَ kepada قُوِّمَ atau أُعْطِيَ.

Yang paling kuat adalah riwayat Amr bin Dinar yang berasal dari Salim, dari ayahnya, karena di dalam riwayat tersebut disebutkan, فَإِنْ كَانَ مُوْسِرًا فَإِنَّهُ يُقَوَّمُ عَلَيْهِ بِأَعْلَى الْقِيْمَةِ، أَوْ قَالَ: قِيْمَةُ لاَ وَكْسٌ وَلاَ شَطَطٌ، ثُمَّ يُقَوَّمُ لِصَاحِبِهِ حِصَّتُهُ ثُمَّ يُعْتَقُ "kemudian dia adalah orang yang mampu, maka harga bagian budak mitranya ditentukan dengan nilai yang paling tinggi, atau dia berkata: nilai yang tidak ada *waks* dan *syathath*, lalu bagian mitranya itu ditentukan lantas dimerdekakan". Setelah ini periwayat

menyebutkan kata ثُمَّ "kemudian" yang menunjukkan makna urutan memerdekakan terhadap pemberian dan penentuan harga.

Sedangkan yang menegaskan pendapat yang *zhahir* dari madzhab Syafi'i adalah riwayat Hammad bin Zaid yang berasal dari Ayyub, dari Nafi', dari Ibnu Umar, مَنْ أَعْتَقَ نَصِيبًا لَهُ فِي عَبْدٍ، وَكَانَ لَهُ مِنَ الْمَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ بِقِيْمَةِ الْعَدْلِ فَهُوَ عَتِيقٌ "Barangsiapa memerdekakan bagiannya dari budak yang dimiliki bersama, dan dia mempunyai harta yang bisa digunakan untuk membayar harga bagian mitranya dengan nilai yang sesuai, maka dia boleh memerdekakan."

Adapun riwayat Bisyr bin Al Mufadhdhal yang berasal dari Ubaidullah disebutkan, مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ فَقَدْ عَتَقَ كُلُّهُ، إِنْ كَانَ لِلَّذِي عَتَقَ نَصِيبَهُ مِنَ الْمَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ، يُقَوَّمُ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ، فَيُدْفَعُ إِلَى شُرَكَائِهِ أَنْصِبَاؤُهُمْ وَيُخَلَّى سَبِيْلُهُ "Barangsiapa memerdekakan bagiannya yang dimiliki dari budak bersama, maka dia memerdekakan budak itu secara utuh. Apabila pihak yang memerdekakan bagiannya dari budak itu memiliki harta yang bisa digunakan untuk membayar harga budak itu, maka harta bagian mitranya ditentukan dengan nilai yang sesuai. Lalu bagian mitranya dibayarkan dan jalannya pun dibebaskan."

Redaksi فَقَدْ عَتَقَ كُلُّهُ "Maka dia memerdekakan budak itu secara keseluruhan" yang digunakan oleh ulama madzhab Syafi'i sebagai dalil atau landasan hukum secara tekstual menunjukkan makna konsekuensi memerdekakan budak itu secara utuh untuk bisa membebaskan bagiannya. Sedangkan redaksi bagian terakhirnya merupakan dalil yang menguatkan pendapat madzhab Maliki, karena disebutkan يُقَوَّمُ قِيمَةَ عَدْلٍ فَيُدْفَعُ "maka harga budak yang dimiliki mitranya ditentukan dengan nilai yang sesuai lalu dibayarkan" sehingga pemerdekaan bagian mitranya diikutkan untuk penentuan harga, lalu nilai tersebut diserahkan kepada

mitranya setelah penentuan harga. Setelah itu pembebasan dilakukan dengan redaksi yang menggunakan huruf waw.

Dalam masalah ini aku melihat bahwa jalur periwayatan dan sumber periwayatan perlu dilihat. Apabila riwayat-riwayat tersebut berbeda dalam satu sumber periwayatan,maka kami mengambil yang lebih banyak sumber periwayatannya atau yang lebih terpelihara, lalu kami melihat maknya yang paling dekat dengan maksud, lantas diterapkan.

Riwayat yang paling kuat untuk madzhab Maliki adalah riwayat yang menggunakan kata ثُمَّ "kemudian"; riwyat yang paling kuat untuk madzhab Syafi'i adalah riwayat Hammad, dan redaksinya berbunyi, مَنْ أَعْتَقَ نَصِيبًا لَهُ فِي عَبْدٍ وَكَانَ لَهُ مِنَ الْمَالِ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ بِقِيمَةِ الْعَدْلِ فَهُوَ عَتِيقٌ "barangsiapa memerdekakan bagian yang dimilikinya dari budak bersama, sedangkan dia memiliki harga yang bisa digunakan untuk membayar harganya dengan nilai yagn sesuai, maka dia boleh memerdekakan", namun ini menunjukkan makna bahwa maksudnya adalah apa yang dimilikinya untuk memerdekakan atau bahwa pemerdekaan itu telah wajib bagiany dan direalisasikan.

Sedangkan permasalahan dia wajib melaksanakannya mempertimbangkan faktor percepatan sarayah atau pemberhentian pelaksanaan, maka itu dimungkinkan. Apabila kondisinya seperti ini, maka yang wajib dilakukan adalah melihat dalil yang paling kuat dan yang paling jelas indikasi maknanya. Setelah itu melihat jeda waktu pemerdekaan dari penentuan nilai dan pemberian atau makan tekstual kata عَتِيقٌ adalah pelaksanaan pemerdekaan. Ini dilakukan setelah apa yang kami kemukakan berupa mempertimbangkan perbedaan atau kesamaan jalur periwayatan dipertimbangkan.

Kedua puluh empat, hadits ini bisa digunakan sebagai dalil bagi kalangan yang berpendapat bahwa sarayah seperti pemerdekaan, berbeda dari apa yang kami kemuakkan sebelumnya.

Caranya adalah dengan mengatakan, seandainya sarayah tidak terjadi dengan pemerdekaan itu maka nilai tersebut tidak bisa ditentukan sebagai upah pemerdekaan, namun kenyataannya itu bisa ditentukan. Jadi, sarayah terjadi dengan pemerdekaan. Penjelasannya bahwa apabila sarayah ditangguhkan dari pemerdekaan dan tergantung pada penentuan harga, kemudian ketika mitra yang lain memerdekakan bagiannya dari budak bersama, maka itu dilaksanakan, dan jika sudah dilaksanakan maka tidak ada penentuan nilai. Seandainya sarayah ditangguhkan, maka penentuan nilai tidka bisa ditentukan, namun ditentukan oleh hadits.

Kedua puluh lima: Ulama madzhab Hanafi berbeda pendapat tentang pembagian pembebasan budak bersama, setelah mereka sepakat dalam masalah tidak ada pembagian pemerdekaan. Abu Hanifah berpendapat bahwa ada pembagian dalam pemerdekaan budak, sementara ulama-ulama madzhab Hanafi tidak berpendapat seperti itu. Berdasarkan madzhab Abu Hanifah, maka bagi orang yang diam memerdekakan budak sebagai penyisaan kepemilikian, dan mitranya memberikan jaminan karena dia telah melakukan tindakan merusak terhadap kepemilikannya. Ini berlaku dalam kondisi pihak yang memerdekakan mampu atau memiliki harta. Apabila pihak yang memerdekakan dalam kondisi susah atau tidak mempunyai harta, maka jaminan itu gugur, dan yang tersisa adalah dua hal.

Menurut Abu Yusuf dan Muhammad, ketika pemerdekaan budak milik bersama tidak bisa dibagikan, maka orang yang ingin membebaskan bagiannya memerdekakan budak itu secara utuh dan dia tidak memiliki pemerdekaannya. Keduanya ulama ini berpendapat

dengan dalil hadits yang menjelaskan penentuan nilai budak. Ketika pemerdekaan itu dibagikan maka nilainya tidak bisa ditentukan.

Kedua puluh enam: Hadits ini menunjukkan makna bahwa pihak yang memerdekakan bagiannya dari budak milik bersama wajib membayar harga bagian mitranya, baik secara terbuka, seperti yang disebutkan dalam beberapa riwayat, يَقُوَّمُ عَلَيْهِ قِيْمَةَ الْعَدْلِ "Bagian mitranya ditentukan dengan nilai yang sesuai" kemudian dibayarkan kepada mitranya bagiannya masing-masing, atau pun secara makna kontekstual yang tidak diragukan, seperti yang disebutkan dalam riwayat lain.

Ini tentunya membantah madzhab yang berpendapat bahwa sisa budak itu dimerdekakan oleh pihak baitul mal. Pendapat ini seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Sirin. Konsekuensinya adalah pembayaran harga budak itu dibebankan bagi pihak yang kaya.

Sebagian ulama juga menyebutkan pendapat lain, yaitu bahwa pemerdekaan orang yang memerdekakan bagiannya diselesaikan, sedangkan bagian orang yang tidak memerdekakan budaknya diperlakukan seperti yang diinginkan pemiliknya.

Tentang masalah ini Abdurrahman bin Yazid meriwayatkan, dia berkata, "Dulu, aku dan Al Aswad memiliki satu budak bersama yang pernah ikut dalam perang Qadisiyyah dan terluka saat itu. Kemudian mereka ingin memerdekakan budak tersebut. Saat itu aku masih kecil. Al Aswad lalu menceritakan masalah tersebut kepada Umar, lalu Umar berkata, 'Silahkan merdekakan, sedangkan Abdurrahman tetap mendapat bagiannya sampai dia memerdekakannya seperti yang kalian lakukan atau dia mengambil bagiannya."

Dalam riwayat lain yang berasal dari Al Aswad, dia berkata, "Dulu, aku dan saudariku memiliki satu orang budak bersama yang terluka saat perang Qadisiyyah. Kemudian aku ingin memerdekakan bagianku lantaran apa yang dialami oleh budak itu. Aku kemudian

menceritakan masalah itu kepada Umar, lalu dia berkata, 'Jangan kamu merusak bagian mereka sampai mereka baligh. Kalau mereka berkeinginan seperti yang engkau inginkan maka silakan, tapi kalau mereka tidak mau maka jangan rusaki bagian mereka'."

Ada ulama yang mengatakan bahwa kalau saat itu Al Aswad mau memberikan jaminan maka itu tidak sampai merusak bagian yang lain. Sanad riwayat ini shahih, hanya saja penetapan redaksi tidak memberikan jaminan saat mampu seperti ini perlu ditinjau kembali. Jadi, hadits ini menegaskan bahwa pembayaran bagian budak mitra dilakukan saat mampu.

Kedua puluh tujuh: Redaksi قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ الْعَدْلِ "bagian mitranya dihargai dengan nilai yang sesuai" mengindikasikan bahwa boleh memberlakukan asumsi atau penaksiran dalam menentukan nilai dan ini termasuk permasalahan yang telah disepakati bersama, sebab larangan nash terhadap bagian-bagian penentuan nilai untuk jangka waktu yang lama.

Kedua puluh delapan: Hadits ini digunakan sebagai dalil yang menegaskan bahwa jaminan barang yang dirusak atau dihilangkan diganti dengan nilai, bukan dengan barang yang bentuknya sama.

Kedua puluh Sembilan, Syarat nilai atau harga yang sesuai menuntut adanya pertimbangan nilai yang berbeda secara kebiasan dari ciri atau sifat yang dijadikan sebagai tolok ukur masyarakat.

Ketiga puluh, Hadits ini menegaskan bahwa pemerdekaan bagian mitra dilakukan setelah mitra-mitranya diberikan bagiannya masing-masing.

Yunus bin Yazid berkata dari Rabi'ah, "Aku pernah bertanya kepadanya tentang budak yang dimiliki oleh dua orang, kemudian salah satu dari mereka membebaskan bagian yang dimilikinya dari budak itu, dia menjawab, 'Pemerdekaannya itu tidak bisa diterima'." Dia

menggiringnya pada makna bahwa pemerdekaan yang biasa berlaku tidak diperbolehkan.

Ketiga puluh satu: Secara tekstual, pengaitan pemerdekaan dengan pemberian bagian masing-masing mitra disebabkan karena konsekuensi pemerdekaan itu adalah penentuan harga budak dengan menggunakan huruf fa`, kemudian pada penentuan harga budak dengan huruf fa` juga, yaitu pemberian bagian dan pemerdekaan. Berdasarkan pendapat kami, yaitu bahwa itu dijalankan pada pemerdekaan yang sama, maka pemerdekaan tidak tergantung apda penentuan nilai dan pemberian bagian.

Mereka pun terpecah dengan mengemukakan tiga pendapat, yaitu:

(a) Dijalankan pada bagian mitra dengan pemerdekaan yang sama;

(b) Dimerdekakan dengan pemberian nilai budak;

(c) Tergantung kondisi. Apabila nilai budak tersebut telah diserahkan maka sarayah pun berlaku sejak waktu pemerdekaan.

Pendapat ini tentunya tidak dinafikan oleh redaksi hadits.

Ketiga puluh dua, redaksi وَإِلاَّ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ "jika tidak maka dia telah memerdekakan dari budak itu apa yang dia meredekakan" bisa dipahami bahwa dia hanya memerdekakan bagian yang telah dibebaskannya saja, karena hukum sebelumnya menuntut agar budak itu dimerdekakan secara utuh, yakni pemderkaan orang yang mampu atau memiliki harta, sehingga pemerdekaan yang dilakukan oleh pihak yang tidak mampu atau tidak mempunyai harta yang cukup tidak menuntut hal itu.

Yang tersisa adalah, apakah sisa budak yang ada menuntut untuk dimerdekakan atau dia mempekerjakan budak itu? Masalah ini

perlu ditinjau. Kalangan yang berpendapat bahwa budak itu dipekerjakan sebagian dari mereka melarang hadits itu menjelaskan adanya pemerdekaan pada bagian budak yang tersisa, dan itu hanya menjelaskan pemerdekaan bagian itu saja. Sedangkan ketetapan hukum bagian yang tersisa disimpulkan dari hadits yang lain. Pembahasan tentang masalah ini akan dijelaskan nanti insya Allah.

٤٢٦- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا مِنْ مَمْلُوكٍ، فَعَلَيْهِ خَلاصُهُ كُلُّهُ فِي مَالِهِ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ قُوِّمَ الْمَمْلُوكُ قِيمَةَ عَدْلٍ، ثُمَّ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ، غَيْرَ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ.

426. Diriwayatkan dari Abu Hurairah ﷺ, dari Nabi ﷺ, beliau bersabda, "*Barangsiapa memerdekakan bagian yang dimilikinya dari seorang budak, maka dia harus menyelesaikannya seluruhnya dengan hartanya. Apabila dia tidam mempunyai harta maka budak itu ditentukan nilainya dengan harga yang sesuai, kemudian budak yang tidak dibagi dipekerjakan.*"[337]

Penjelasan:

Ada beberapa masalah yang berkaitan dengan hadits ini, yaitu:

Pertama, status *shahih* yang dimiliki hadits ini. Hadits ini diriwayatkan oleh Al Bukhari dan Muslim dalam kitab Shahih keduanya. Ini sudah cukup sebagai landasan penilaian shahih.

---

[337] HR. Al Bukhari dengan jalur periwayatan yang beragam, Muslim, Abu Daud, At-Tirmidzi, Ibnu Majah dan Ahmad.

Para ulama mengatakan bahwa itulah tingkatan hadits yang paling tinggi.

Bagi kalangan yang tidak berpendapat bahwa budak dipekerjakan, berargumen tentang penilaian dha'if-nya hadits tersebut dengan alasan yang tidak perlu dikritisi. Selain itu, mereka tidak bisa memenuhi hadits yang sama pada kondisi-kondisi yang mereka butuh berdalil dengan hadits-hadits yang malah berbalik menentang mereka. Oleh karena itu, kami membatasinya dengan periwayatan Al Bukhari dan Muslim untuk penilaian shahih-nya, dan tidak menjelaskannya secara panjang lebar.

Kedua, redaksi مِن مَمْلُوكٍ "dari budak" mencakup budak laki-laki maupun budak perempuan. Kata ini lebih tepat dan sesuai daripada kata فِي عَبْدٍ "pada budak" meskipun sebagian orang mengaku bahwa kata الْعَبْدُ mencakup laki-laki dan perempuan. Dalam dirwayat lain dinukil dengan kata عَبْدٌ وَعَبْدَةٌ "budak laki-laki dan budak perempuan", dan riwayat ini untuk bertentangan dengan maksudnya lebih dekat kepada maksudnya. Selain itu, ini berarti bahwa kata الْمَمْلُوكُ tidak mencakup الْمَمْلُوكَةُ "budak perempuan".

Ketiga, redaksi فَعَلَيْهِ خَلاَصُهُ "maka dia harus menyelesaikannya" bisa menjelaskan bahwa hal itu tidak berjalan dengan pemerdekaan yang sama, sebab seandainya seseorang memerdekakan budaknya dengan pemerdekaan yang sama secara sarayah, maka pemerdekaan itu akan selesai dengan pemerdekaan tersebut berdasarkan penaksiran makna itu. Redaksi ini menjelaskan tentang sikap menerima penyelesaian pemerdekaan tersebut, hanya saja makna yang diperkirakan tidak ditulis, seperti kalimat فَعَلَيْهِ بِعِوَضِ خَلاَصِهِ (maka dia harus memberikan kompensasi penyelesaiannya) atau yang sama dengan itu.

Keempat, redaksi فَعَلَيْهِ خَلاصُهُ كُلُّهُ "maka dia harus menyelesaikannya secara utuh" maksudnya adalah, seluruh bagian budak secara utuh, sebab bagian budak lainnya telah diselesaikan dengan pemerdekaan sebelumnya, dan yang menyelesaikan seluruh bagiannya adalah melengkapi pemerdekaan budak itu.

Kelima, redaksi فِي مَالِهِ "dari hartanya" merupakan dalil yang menentang pendapat yang mengatakan, biaya pemerdekaan budak itu diambil dari baitul mal. Ini riwyatkan dari Ibnu Sirin.

Keenam, hadits ini bisa digunakan sebagai dalil oleh kalangan yang mengatakan, bahwa mitra yang tidak memerdekakan bagian budaknya sejak awal tidak boleh memerdekakan setelah pemerdekaan pertama apabila memang orang pertama itu mampu atau mempunyai uang. Sebab kalau dia memerdekakan dan melaksanannya maka dia tidak akan memperoleh pemenuhan dimana diselesaikan dari hartanya. Namun redaksi hadits tersebut mementahkan pendapatnya. Apabila itu termasuk hal-hal yang tidak mensahkan pemerdekaannya, bahwa itu berjalan dengan pemerdekaan yang sama bagi orang pertama yang memerdekakan, maka itu menjadi dalil atas sarayah dengan pemerdekaan yang sama. Tinggal kita meninjau ulang pentarjihan makna ini dan makna yang kami kemukakan sebelumnya dari sabda Nabi ﷺ, قُوِّمَ عَلَيْهِ قِيمَةَ عَدْلٍ، وَأُعْطِيَ شُرَكَاؤُهُ حِصَصَهُمْ، وَعَتَقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ "*Harga budak itu ditentukan dengan nilai yang sesuai, dan mitra-mitranya diberikan bagiannya masing-masing dan dia pun memerdekakan budak tersebut.*"

Sebab hadits ini secara tekstual menjelaskan adanya konsekuensi pemerdekaan pada pemberian harga. Jadi, manakah yang lebih kuat dari kedua dalil tersebut untuk diamalkan?

Ketujuh: Redaksi فَعَلَيْهِ خَلاصُهُ كُلُّهُ فِي مَالِهِ "maka dia harus menyelesaikan seluruhnya dengan hartanya" menunjukkan makna tidak

boleh mempekerjakan budak ketika pihak yang memerdekakan mampu atau memiliki uang.

Kedelapan: Redaksi فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ "apabila dia tidak memeiliki harta" secara tekstual menjelaskan penafian ketidakmemiliki harta secara umum, namun yang dimaksud adalah harta yang digunakan untuk menyelesaikan pemerdekaan budak.

Kesembilan, redakis اسْتَسْعَى الْعَبْدُ maksudnya adalah, mengharuskan budak itu bekerja untuk membebaskan sisa pemerdekaannya. Namun syaratnya budak itu tidak boleh menyeusahkannya. Dalam maslaah ini ada upaya ijtihad dan pemberlakuan hukum berdasarkan asumsi seperti yang kami kemukakan dalam ukuran nilai budak.

Kesepuluh, kalangan yang mengatakan bahwa budak boleh disuruh bekerja dalam kondisi orang yang memerdekakannya mengalami kesulitian financial menggunakan ini sebagai dalil mereka. Namun kalangan yang berseberangan membanth pendapat mereka dengan argumen yang telah kami kemukakan, yaitu sabda Nabi ﷺ, وَإِلاَّ فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ "*Kalau tidak, maka dia telah memerdekakan bagian yang telah dibebaskannya dari budak tersebut.*"

Peninjauan ulang terhadap status *shahih* hadits setelah ditetapkan tergantung pada makna mana yang lebih dikedepankan. Maksudku makna hadits عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ "dia memerdekakan bagian yang telah dibebaskannya dari budak itu" adalah, pembebesan sisa bagian dari budak. Sedangkan redaksi اسْتَسْعَى menunjukkan makna keharusan mempekerjakan budak dalam kondisi kesulitan finansial. Jadi, makna inilah yang lebih ditarjih daripada makna yang pertama.

Jual Beli Budak Mudabbar

٤٢٧– عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: دَبَّرَ رَجُلٌ مِنَ الأَنْصَارِ غُلاماً لَهُ –، وَفِي لَفْظٍ: بَلَغَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَصْحَابِهِ أَعْتَقَ غُلاماً لَهُ عَنْ دُبُرٍ – لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ فَبَاعَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِثَمَانِمِائَةِ دِرْهَمٍ، ثُمَّ أَرْسَلَ ثَمَنَهُ إِلَيْهِ.

427. Diriwayatkan dari Jabir bin Abdullah ﷺ, dia berkata, "Suatu ketika seorang pria Anshar memerdekakan budaknya secara *mudabbar* —dalam riwayat lain disebutkan: Nabi ﷺ mendapat informasi bahwa salah seorang sahabatnya memerdekakan budaknya secara *mudabbar*— sementara pria Anshar itu tidak mempunyai harta yang lain (hanya budak itu). Kemudian Rasulullah ﷺ membelinya dengan harga delapan ratus dirham, kemudian beliau mengirimkan harganya kepada pria tersebut."[338]

Penjelasan:

Ulama berbeda pendapat tentang jual beli budak mudabbar. Bagi kalangan yang melarang melakukan transaksi jual beli budak mudabbar, dibantah oleh hadits ini sebab larangan yang bersifat keseluruhan dimentahkan oleh pembolehan yang bersifat partial. Hadits ini pun menjelaskan dengan gambling bolehnya memperjualbelikan budak

[338] HR. Al Bukhari dengan redaksi yang beragam, Muslim dan Ahmad.

mudabbar. Ini tentunya membantah larangan memperjualbelikan semua budak mudabbar.

Sedangkan kalangan yang membolehkan memperjual belikan budak mudabbar berada dalam satu kondisi, yaitu apabila dia berargumen dengan hadits ini dimana dia berpendapat bahwa semua budak mudabbar boleh diperjualbelikan, maka dia mengatakan, aku berpendapat seperti ini dalam kondisi tersebut. Kenyataannya adalah realita kondisi, yang tidak mengandung unsur umum di dalamnya. Oleh karena itu, jual beli tersebut dalam kondisi seperti itu seperti yang aku kemukakan adalah boleh. Selain itu, tidak ada dalil satu pun yang menghambatku melarang jual beli budak mudabbar dalam kondisi yang lain. Ini seperti pendapat yang dikemukakan Malik dalam kasus bolehnya memperjualbelikan budak berkenaan dengan kasus utang dengan perincian yang dipaparkan dalam madzhabnya. Sementara madzhab Syafi'i membolehkan memperjualbelikan budak mudabbar secara mutlak, *Wallahu A'lam.*

Segala puji bagi Allah, dan shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Manusia terbaik, Muhammad dan keluarganya.

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ

Telah selesai Kitab Ihkamul Ahkam